الدكتور عزيز الحدادي

الفلسفة النقدية ومرح الحقيقة

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفلسفة النقدية
ومرح الحقيقة

الدكتور عزيز الحدادي

الفلسفة النقدية ومرح الحقيقة

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد منتدى المعارف

الحدادي، عزيز

الفلسفة النقدية ومرح الحقيقة / عزيز الحدادي.

٢٠٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨ .

ISBN 978-614-428-118-5

١. الفلسفة الغربية. ٢. الفلسفة العربية. ٣. الفلسفة (نقد).
أ. العنوان.

142

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويات

القسم الثاني
الحقيقة وشجرة الفلسفة

القسم الثالث
قصيدة الوجود أو نداء الحقيقة

«فمع الوعي بالذات، ها نحن أولاء في الأرض التي بها مولد الحقيقة، وعلينا أن نرى على أي نحو ينبعث هذا الشك».

هيغل

«لقد كان الفارابي ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف، ويستضيء بالقنديل الذي يملكه حارس الحديقة. ولم يك معنياً بهيئة ولا منزل ولا مكسب، بل كانت غايته البحث عن الحقيقة».

ابن أبي أصيبعة

مقدمة: عشق الحقيقة

«يجب الاعتراف بأن الفلسفة تمكّنك من حياة آمنة مطمئنة، وأن صعوبة تحصيلها أقل من النفع الذي تتيحه».

أرسطو

النهار كان طويلاً ومرهقاً، لكن من حسن حظنا أن نعمة المساء بدأت تظهر، هكذا تستيقظ الفلسفة من نومها لتتجه نحو الإنسان. ولذلك، إن من يريد أن يكون سعيداً، فلا بد له أن يتفلسف، بهذه الحكمة الجميلة ودعنا المعلم الأول، وتركنا غرباء في هذا العالم، الذي يتجه نحو الانزلاق في الصمت، وعشق النسيان، بيد أن الحماس إلى المعرفة أو الفلسفة لم يتوقف نهائياً، بل ظل قلبه يخفق في ذلك المحراب الأكثر حميمية للروح، والذي استطاع أن يمزق الحجاب الذي يحول بين الإنسان وماهيته، ويحجب الرؤية عن الرؤيا، لكن ما الذي يمكن فعله من أجل إخراج الوجود من اغترابه، وإعادة الإنسان من مهجره؟ وهل ما زالت هناك فرصة أخرى أمام الإنسان المحب للحكمة أن يقهر النسيان ويعود إلى ذاته؟ وكيف يمكن تحقيق عظمة الروح وكمال الفكر؟ هل من خلال تلك الإقامة الشاعرية والمفكرة في الوجود؟ أم بواسطة تماثل الروح للشفاء من مرض الأجوبة، وسموها نحو قمم الأسئلة الميتافيزيقية التي تمسّ صميم طبيعته؟

الواقع أن اللغة تظل خرساء والكتابة متسكعة في دروب الوجود،

عندما يتعلق الأمر بماهية الإنسان الميتافيزيقية، إذ من خلال تحديد هذه الماهية يصبح الوجود بما هو كذلك مكشوفاً من جراء ضياء الزمان الذي يبعدها عن شراسة العدم، حتى لا تنغمس في زهو مصطنع لأنها في حاجة إلى الانصهار في أعماق الحقيقة، لكي تبتعد من الانزلاق في نعيم القلق الذي يميط اللثام عن ماهية الموجود بما هو موجود. فما الذي سيحدث لو افتقدنا ماهيتنا وماتت فينا حاسة الفكر، وهجرتنا الميتافيزيقا بدون عودة؟ هل نستطيع أن نكشف الحجاب عن هذا القدر الحزين الذي ينتظرنا؟ وهل بإمكاننا أن نحيا الحياة من دون الإصغاء لنداء الفلاسفة الذين احترقوا في لهيب الوجود؟

نعم، لقد أصبحت المعرفة شهوتنا، وتحكمت في أعماق كينونتنا، ووجهتنا نحو البرء من الإفراط في الحزن، عندما قدحت فينا الفرح بالكينونة على امتداد الزمان الذي استغرقته الكتابة التي لاحقتها اللعنة في هذا الكتاب، لأنها علّقت رغبتها في السفر على تلك السفينة المتجهة إلى لجّة العدم، فهل فيكم من يريد السفر إلى المجهول المفترض؟ فمن يا ترى يحاول دعم ما هوى؟ هل تخيفكم الميتافيزيقا بشراسة أسئلتها؟

هكذا أصبحت منهوكاً يرهقني الانتظار، متطلعاً، متشوقاً إلى الحقيقة، أحبك أيتها الحقيقة، لكن أي حقيقة هذه التي ننتظرها من الميتافيزيقا؟ وكيف يمكن أن نثق في علم مجنون بتناول وجودية الوجود في أفق النسيان؟ وكيف يتجرأ على وضع مصيرنا بين يدي العدم؟

كم هو رائع هذا الاستقبال لأولئك الذين نحبهم! وما أحلى تلك اللحظات التي نقضيها معهم في لذيذ الزمان ومتعة السعادة التي لا تضاهيها سوى سعادة الفلاسفة! بيد أن العدم يغار من سعادة الإنسان، ويقوم بنسفها، لأن طبيعته تحب الاستحواذ على الأحباء الذين يملؤون وجودنا، حين يبعدهم عنا، ويسكنهم في عتماته، لأن في عينيه قتماً، وأراه ناقماً، يجيئ في الظلام: «فسوف يتراجع حبه ويعود مُثنياً علي لأنه لا يستطيع البقاء طويلاً من دون أن يرتكب مثل هذا الجنون». لأنه في

الصباح الباكر تجمع الحقائب، ويتحول الأحباء إلى مسافرين، ينزلون على أرصفة بلا مستقبلين فتنزلق الروح نحو هذا اللاشيء، الذي يهددها بنسف كينونتها.

يا للرغبة في احتساء القلق والعدم في قدح واحد نتسلمه من يد سقراط، هذا الفيلسوف الذي تجرع السم من أجل الأحباء، وجعلنا نؤمن بجزر السعداء. حيث كتب هذا الكتاب الذي يظهر بأن الإنسان المحب للحكمة يظل مرغماً على الانتقال من المثول في حضرة العدم، إلى حراسته والعناية به كما يعتني بالموجود، لكن الموجود بمجرد ما يشعر بالاغتراب يتهجم عليه، لأن الغرابة تضيّق عليه الخناق، مما يعجل بانبثاق السؤال الميتافيزيقي الذي هو محرك لشجرة الفلسفة، لأننا منذ أن نوجد تصبح إقامتنا دائمة فيها، ذلك: «أن التفلسف موجود ما وجد الإنسان». لأنهما مولعان بعشقهما في حميمية المطلق. ولعل قدر هذا الكتاب هو دعوتكم للفلسفة وتذوُّق ثمار سعادتها. لأنها لا تطلب سوى الإخلاص والمحبة.

ومع ذلك، لا بد أن نتساءل باندهاش كبير عما إذا كان زمن الفلسفة قد انتهى في العالم العربي ولم يعد بإمكان الفلاسفة أن يستمروا في الدفاع عن الفلسفة، وبعبارة أخرى؛ لماذا الفلسفة الآن؟ بل وما الحاجة إلى الفلاسفة في هذا العصر البائس؟

والحال أن الأمم التي وضعت قدرها في يد الفلسفة استطاعت أن تحقق عظمة الروح عندما تركتها تتجول في تاريخ الفلسفة إلى أن تعرفت على نفسها بنفسها، هكذا بلغت مقام الوعي بالذات، لأن السير في التاريخ ينبغي أن يكون بمثابة امتثال وإصغاء لنداء الحقيقة، لأنه لا بد للروح أن تتوجه لملاقاة ما تتجه الفلسفة صوبه. فبأي معيار تصبح الفلسفة غير نافعة للأمة العربية؟ هل يمكن الإخلاص لروح **تهافت التهافت** للغزالي الذي انتقد الفلسفة بالفلسفة؟ أم ينبغي أن نوجه العقل العربي صوب وجود الموجود، بعدم الفشل في حروبه الخطبية والجدلية؟ فأي شيء آخر يبقى

للموجود سوى أن يكون من أجل أن يدهشنا؟ وهل الدهشة هي أصل الفلسفة؟

نعم إن العقل العربي يطلب الحق في الوجود انطلاقاً من الحرية والفكر، لكي يتمكن من اكتشاف قارة التاريخ والثورات العلمية، والشاهد على ذلك أن اعتقاله في المناظرات الجدلية قد أفرغه من عمقه الأنطولوجي، ولذلك حكم على الأمة بالعيش على حافة الانهيار، وتحولت إلى مجرد بضاعة تستهلك نفسها، وتنتظر الانتظار.

القسم الأول

ما أروعك وأنت تبحث عن الحقيقة!

الفصل الأول

الفلسفة تنقلنا إلى جزر السعداء

«ولهذا ينبغي على العقلاء أن يتفلسفوا لكي يستمتعوا بالأفراح الحقيقية... وأن تكون الحياة السعيدة من نصيبهم».

أرسطو

إذا كانت السعادة هي القدرة على التفكير، فمن الواضح أن الحياة السعيدة ستكون من نصيب الفلاسفة وحدهم، وإذا كانت هي فضيلة النفس، أو هي الحياة الغنية بالفرح، فستكون أيضاً من نصيب هؤلاء، سواء اقتصرت عليهم وحدهم، أو كانوا أحق بها من الجميع، ولهذا السبب الأنطولوجي الذي يتحكم في كينونة الإنسان، يفتح أرسطو باب الفلسفة من أجل استقبال كل القادرين على التفلسف، وبخاصة أولئك الذين تكون الحياة مصدر فرحهم، ويسعدون بالحياة في ذاتها، لكن لا بد أن نتساءل عن طبيعة هذا الإغراء الذي يمكن اعتباره مشتركاً بين الفلاسفة. وبعبارة أوضح، هل بإمكان الفلسفة أن تمنحنا السعادة في الحياة؟ أم أنها تعدنا بالسكن في جزر السعداء؟ وأين توجد هذه الجزر؟ بل هل توجد بالفعل أم أنها مجرد فكرة تنتمي إلى عالم المُثُل؟

لقد كان أرسطو مقتنعاً بوجود هذه الجزر ومدافعاً عنها، ولعل هذا الاعتقاد يعود إلى تأثره بمعلمه سقراط الذي تحدث عن سفره إلى جزر السعداء في آخر لحظة من حياته، عندما كان يتأهب لتجرع قدح السم، حيث قال لمخاطبه، لقد حان وقت سفره، لأن قدره يناديه، لأنه سيقوده

نحو جزر السعداء، وبخاصة وأنه سيلتقي هناك بالعظماء. هكذا عبّر سقراط عن ابتهاجه وهو يغادر هذا العالم الذي حكم عليه بالإعدام. بيد أننا نوجد أمام سؤال ملحّ: هل كان سقراط بالفعل على علم بوجود هذه الجزر، أم أنها مجرد حلم أراد فيلسوفنا أن يختبره في الموت؟

إذا كان السؤال الذي يسيطر على راهننا يتجلى من خلال الصيغة التالية: لماذا الفلاسفة؟ وما الحاجة إلى الفلسفة في عصرنا الراهن؟ ذلك أن مشروعية الفلسفة وحقّها في الوجود لم تكن تخضع للاستفهام عند القدماء، على الرغم من أن الفيلسوف كان مزعجاً لعصره الذي يتخلص منه، كما هو عليه الحال مع سقراط، وبعده أرسطو. ومع ذلك، فإن الفلسفة كانت تبدع أحلامها بالفرح والسعادة في قلوب محبيها، ولعل أهم حلم هو جزر السعداء كهدية للمخلصين، لأنه إذا كانت الديانات تعد أتباعها بالجنة، فإن الفلسفة تعد الفلاسفة بجزر السعداء، غير أن الاعتقاد في براءة هذا الحلم تستمد صدقيّتها من حيرة الأسئلة الفلسفية. فالفلسفة تنشئ آثارها من مادة الأسئلة التي تمنحها مكانة رفيعة في مملكة العلوم. ولذلك، فإن القول بمكافأة عشاقها بالابتهاج في إقامة أبدية في جزر السعداء، يخضع بدوره للسؤال الفلسفي، من أجل أن يتعرض لسلطة الانكشاف وقهر تمزيق الحجاب. فبأي معنى تكون هذه المكافأة مجرد حلم يطالب الفيلسوف بالتضحية بحياته وأن يقبل الظلم بدلاً من أن يرتكبه، تشكّل خطراً على مستقبل الفلسفة؟

وليس من شك أن السبيل الذي سلكناه لبلوغ هذا السؤال سيىء إلى أقصى حد، إذ لا نستطيع أن نتناول موضوعاً يقيم في الضباب، عندما تبدأ الأشياء في اللمعان، وتقوم محبة الحكمة بتقديم الإنسان الهبة السماوية ملفوفة بنشيد أحلام الصباح اللذيذة التي يحملها عبير الطفولة الصامدة في وجه الزمان الذي يمزق الأشياء. ولذلك، فإن الفيلسوف يظل دائماً طفلاً يستهويه اللعب بأخطر النعم؛ نعمة الحكمة، في جو أزرق ساحر يزدهر برج الفلسفة المعدني، حيث يتعالى صوتها قائلة للحكيم: «عليك أن تعود

طفلاً فيذهب خجلك عنك، إن غرور الشباب لم يزل مستولياً عليك لأنك بلغت الشباب متأخراً، ولكن على من يريد الرجوع إلى طفولته أن يتغلب على شبيبته[1]، ذلك أن الندى يتساقط على العشب في أشد الأوقات سكوناً. ولما تأكدتْ من عناد الحكيم خاطبته بتهكم: إن ثمارك ناضجة، غير أنك لم تنضج أنت لا ثمارك، فعليك، إذن، أن تعود إلى العزلة لتزيد من قساوتك ليناً. نعم: لقد تبينت ما قُدِّر علي، وهاأنذا مستعد للإقدام، فهذه آخر عزلة أقتحمها، فهل يمكن اعتبار العزلة المطلقة وجهاً آخر لجزر السعداء؟ بل أكثر من ذلك، هل العزلة هي نفسها جزر السعداء؟

لا يتحفظ أرسطو بصدد وجود جزر السعداء، إذ نجده يقول: «وربما كانت (أفضل وسيلة) لمعرفة حقيقة قولي أن ينقلنا أحد عن طريق الفكر إلى جزر السعداء، هنالك لن نشعر بأننا في حاجة إلى شيء، ولن يتيح لنا أي شيء من الأشياء الأخرى أية منفعة ولن يتبقى لنا إلا شيء واحد هو التفكير الفلسفي، أي هذا الذي نصفه الآن بالحياة الحرة. وإذا صح هذا، فكم يحق للواحد منا أن يخجل من نفسه إذا ما أتيحت له فرصة الإقامة في جزر السعداء فأقعده العجز والتقصير عن اغتنامها[2]. كما أن نيتشه قد وسم أحد الفصول من كتابه **هكذا تكلم زرادشت** بالجزر السعيدة، حيث نجد الحكيم يحاور نفسه في هدوء وسكنية مطلقة: «أريد أن أكمل هذا التمثال، إن طيفاً زارني، وألطف الكائنات وأعمقها سكوتاً قد اقترب مني... لقد تجلى بهاء الإنسان المتفوق لعيني في هذا الخيال[3]».

بهذا النداء المفعم بالأمل، يكون الفيلسوف، قد أعلن عن انتمائه لأحلام الفلسفة، التي لا تسعى إلى استهلاك الموجود وضياع الوجود،

---

(١) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠)، ص ١٧٥.

(٢) أرسطو، **دعوة للفلسفة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٤٥-٤٦.

(٣) نيتشه، المصدر نفسه، ص ١١٤.

كالعلوم الأخرى، بل إنها أوفر الأعمال حظاً من البراءة، تنبه الإنسان إلى شراسة التهديد الذي يحمله الموجود للوجود. ولذلك يقترح هايدغر صيغة أخرى للجزر السعيدة، وهي الإقامة الشعرية على الأرض التي أنشأها شاعر الشعراء هولدرلين الذي يقول: «الإنسان غني بمزاياه، ومع ذلك فإنه شعرياً يُقيم على هذه الأرض»، والإقامة شعرياً على الأرض معناها أن يهاجمنا القرب الجوهري للأشياء. الذي يفجر فينا ينبوع الحب الذي يحفظ الكون من الانهيار. والفلسفة هي التي تؤسس أعماق الحب، باعتبارها محبة للحكمة. فبأي حق يحرم الإنسان من هذه النعمة؟ وهل حان الوقت لكي يتوقف أعداء الفلسفة عن مطاردة الفلاسفة وكراهيتهم لمحبة الحكمة؟ وهل بإمكانهم تكذيب بأن الفلسفة هي الحدث الأساسي في إنيّة الإنسان؟ أي أنها تشكل ماهيته، منذ أن كنا حواراً، وكنا نسمع بعضنا البعض...

الفصل الثاني
ديكارت واليد الساحرة لغاليلي

«الآن وقد تخلصت من كل شاغل، وظفرت براحة مضمونة في عزلة مطمئنة، فإنني أجد نفسي حراً في تقويض جميع آرائي القديمة»

ديكارت: التأملات

لا بد من أن نتوجه الآن نحو الاعتراف مع هيغل بأن تاريخ الفلسفة يوجد بكامله في الحاضر، إنه مسار يجمعنا بكل الفلاسفة الذين يسيرون فيه إلى الأبد، ولأن الحقيقة ليست سوى ذاكرة لكل من عبر هذا الطريق. ولعل ديكارت واحد من هؤلاء الحكماء البارزين في تاريخ الميتافيزيقا، لقد دامت سيادته على الفكر الغربي في كل تحولاته من ابيستمي العصر الوسيط إلى الفلسفة الحديثة. ولذلك، فإن سارتر كان يميز بين ديكارت الفيلسوف والإنسان الذي عاش حياته ممتلئة بالبهجة والألم، وكتب مؤلفاته، وبين الديكارتية كفلسفة متجولة في العالم بشكل مدهش تكاد لا تتوقف عن التحولات بين أيادٍ ورثتها، إذ ليست هناك حدود توضح إلى أين تتجه هذه الفلسفة ومتى يبدأ الذين اعتنقوا مذهبه في تأويلاتهم لها.[1]

لقد كان ديكارت ثورياً بطريقته الهادئة، حيث استطاع أن يحدث شروخاً في كينونة الميتافيزيقا ويصيبها بالانشقاق مع دغومائية الكنيسة، لأنه

---

(١) أنظر كتاب ميرلوبونتي ضمن كتابنا **نهاية الفكر العربي** الصادر عن دار الطليعة.

بطل، بلغة هيغل، إذ وجد للفلسفة أرضاً جديدة بعد ضياعها ألف عام[٢]. هكذا أخضع الميتافيزيقا التحولات نفسها التي عرفها المشروع الرياضي المؤسس للفكر الحديث مع غاليلي، ولذلك أصبحت الميتافيزيقا تتأسس على مبادئ العقل الخالص، أي العقل الرياضي بعد ما كانت مجرد فكر دغمائي يفسر المفاهيم الأرسطية والأفلاطونية لتصبح نافعة للتيولوجيا.

مع ديكارت، إذن، أصبحت الميتافيزيقا علماً رياضياً[٣]، وتحول مصيرها من التيه في عتمات التيولوجيا، إلى البحث عن الوضوح والتمييز، أي البرهان الرياضي الذي يؤسسه اليقين. لعل كل هذه التوضيحات، أو بالأحرى هذا الهروب من الالتباس الذي يصيب الذهن ويجعل الفيلسوف يعيش تحت رحمة التناقض وإبعاده عن الوضوح والتمييز، وربما عن اليقين البرهاني، كان سببه هو هذا الانتقال المدهش الذي قام به ديكارت في تاريخ الفلسفة عندما غير مجراه ليتجه إلى البحث عن علاقة الرياضيات كعلم يقين بالميتافيزيقا التي تحدد معنى وجود الإنسان في العالم، انطلاقاً من العقل الخالص والفكر العقلاني، لأنه لا بد من الاعتراف بأن الميتافيزيقا مع ديكارت تحولت إلى سلطة معرفية تستمد قوتها من العقل الخالص، من أجل تحديد ماهية الشيء، أو الموجود من خلال الإحالة على البرهان الرياضي كما تركه غاليلي. ذلك أن كل ما هو قابل للمعرفة تتم معرفته انطلاقاً من العقل الخالص. لكن لماذا هذا التركيز على ما ينبغي معرفته وعلى المعرفة بصفة عامة؟

إن العقل يشبه طلوع شمس مشرق ينشر نوره في فضاء يسوده الظلام، هذه هي ماهية الفكر الأنواري، أو عصر الأنوار: روح القرن الثامن عشر الذي استمد وجوده من رائد العقلانية، وفي خضمّ هذا العصر تألقت الفلسفة الحديثة وتألق كانط الذي كبر في هذا الفضاء الممتلئ بالأنوار، إنه

---

(٢) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢).

(٣) **ما الفلسفة؟** نشرة عبد الرحمان بدوي، القاهرة. هايدغر

يمثل وجهاً بارزاً للميتافيزيقا الحديثة، مثل ديكارت، من دونه كان القرن التاسع عشر سيظل خارج التفكير العقلاني، كما يقول هايدغر(٤).

لم نتوصل إلى حد الآن إلى لمس المقاصد الأولية للمشروع الديكارتي الذي كان يسعى إلى بناء الفلسفة الحديثة على أسس رياضية، كما أننا لا نعرف إلى أين سيتجه بنا هذا المشروع. هل سيدفعنا إلى الإقامة في الصمت كما وقع لمحاور سقراط في محاورة مينون؟ هل سنصل إلى الميتافيزيقا الحديثة التي قامت على أنقاض اكتشافات غاليلي ونيوتن وكوبرنيك؟ ومن ثمة، سنتساءل: ما الذي جعل العقل يستيقظ من سباته الدغمائي؟ وبعبارة أخرى، هل كان لديكارت وثورة الرياضيات الحديثة دورهما في إيقاظ العقل الميتافيزيقي من سباته الدوغمائي؟

إن ما يهمنا ها هنا ليس أن نؤرخ لظهور الرياضيات، أو تناول تلك الاكتشافات العلمية التي كانت نتيجة اعتماد المشروع الرياضي، بل إننا نسعى إلى النظر في مكانة ديكارت في تاريخ الفلسفة، وكيف ساهم في إنقاذ الميتافيزيقا من الموت من خلال اعتماده على نتائج ثورة الرياضيات الحديثة، خاصة وأن ديكارت كان معاصراً لغاليلي وكوبرنيك. ذلك أن الفيلسوف وعالم الرياضيات يسيران في الطريق نفسه الذي يقودهما نحو الحقيقة، باعتبارهما ينتميان إلى قدر الوجود والتاريخ. ولعل هذا ما دفع بهايدغر إلى أن يتساءل قائلاً: ما هو المعنى الميتافيزيقي للرياضيات، والذي منح دلالة أخرى للميتافيزيقا الحديثة؟ بل أكثر من ذلك، ما هو الوضع العميق للوجود هنا والذي يتجلى من خلال هيمنة الرياضيات على فكر الفلاسفة؟ وكيف استطاعت الرياضيات أن تفرض نفسها في مجال البحث عن الحقيقة، بعد ما كان هذا المجال يخضع لهيمنة الكنيسة والعقيدة؟

من اللحظات الجميلة في مسار الإنسانية، تلك اللحظة التي يتم فيها الوصول إلى الحرية. ولعل العلم الرياضي، وتضحيات رواده، قد أعادت

---

(٤) هايدغر، المصدر نفسه.

للحرية مملكتها بعدما افتقدتها لقرون عديدة، لأن ماهية الرياضيات لم تكن هي إعادة تأسيس المعرفة حول ذاتها على أسس متينة يستحيل زعزعتها، من أجل إبعادها عن تلك التفسيرات اللاهوتية التي كانت سائدة في الفكر السكولائي، بل كانت ثورة على الاتجاهات الظلامية وتدمير الرؤية العدمية للوجود والإنسان، لأن «المشروع الرياضي، لم يحمل الحرية للعلماء فقط، ولكن جاء أيضاً بتجربة جديدة وتصوُّر حديث للحرية في ذاتها، ولعل هذا بالذات ما جعل الميتافيزيقا تولد من روح الرياضيات. إن الرياضيات الحديثة والميتافيزيقا الحديثة تقيمان تحت سقف واحد وهو الفلسفة باعتبارها علم الموجود بما هو موجود»[٥].

هكذا ينبغي للميتافيزيقا أن تقوم بحفر في أعماقها وتربتها الرياضية حتى تصل إلى لمس الصخرة التي تقوم عليها، وقد استطاع مؤسس الفلسفة الحديثة، ديكارت، أن يبدأ هذا العمل، إنه ينتمي إلى الجيل الذي جاء مباشرة بعد غاليلي. لقد كانت الفلسفة في العصور الوسطى تخضع لهيمنة التيولوجيا، حيث أصبحت مجرد أداة لتحليل المفاهيم، وكلام عامّ في بعض القضايا والآراء القديمة، إذ تحولت إلى مجرد معرفة سكولائية لا تهم الوجود الإنساني، أو البحث عن الحقيقة. هكذا جاء ديكارت وقام بتحرير الفلسفة من هذا الوضع القاتم. إنه بدأ بالشك في كل شيء، بيد أن هذا الشك يصطدم بحقيقة ما. لا يمكن أن ينال منها الشك، ذلك أن الذي يشك حينما يشك في كل الأشياء، لا يمكن أن يضع أمام الشك إلا ذاته. إن الذات التي تشك أنها موجودة، لا بد أن تكون موجودة، لكي تستطيع أن تشك[٦]. يقول ديكارت في التأملات: «لا أستطيع مطلقاً أن أشك في ما يرشدني النور الفطري إلا أنه كما أرشدني من قبل كيف أستخلص وجودي من شكي»[٧].

---

(٥) هايدغر، المصدر نفسه.

(٦) هايدغر، المصدر نفسه.

(٧) ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ط ٤ (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٨٨)، ص ٧١.

يتبين، إذن، أن الذات التي تشك، هي نفسها التي تعترف بوجودها: أنا موجود. هكذا يكون ديكارت هو بطل الشك الذي دفع الناس إلى الإيمان بالشك والتفكير في وجودهم وحقيقتهم، أي في الأنا التي تثبت الوجود والفكر: أنا أفكر، إذن، أنا موجود. هكذا أصبحت الأنا مركز الفكر، وتحولت الفلسفة إلى مسار للشك، لتولد من جديد على أرض صلبة. لأنه قبل البحث عن نظرية للعالم، لا بد من تأسيس نظرية للمعرفة باعتبارها جوهر الفلسفة الحديثة التي تغاير الفلسفة الوسطوية انطلاقاً من هذا المنطلق إلى درجة «أن أفلاطون وأرسطو يتم النظر إليهما في هذا الأفق الجديد كمنظِّرين لنظرية المعرفة»[٨].

نعم، إن ديكارت قام بتأسيس مشروع حديث لتأمل الميتافيزيقا حيث خضع لتأملاته الموجودة في كليته، والمعرفة أيضاً. ذلك أن منهجه بقدر ما يسعى إلى إعادة النظر في الرياضيات، بقدر ما يتأمل الميتافيزيقا: «لأنه للبحث عن حقيقة الأشياء لا بد من منهج، والخلاصة التي يصل إليها، بعد تأملاته للرياضيات تتجلى في فتح جدال مع الميتافيزيقا التقليدية، ولعل هذا بالذات ما يتحكم في قدَر الفلسفة الحديثة[٩]، ذلك أن ما كان يهمّ ديكارت، ليس فقط البحث عن منهج رياضي للميتافيزيقا، يقوم على المسلّمة الرياضية التي تثبت أن المبادئ التي تقوم عليها الأشياء تخضع لتراتبية الحدوس. بل لأن الشك عنده ينطلق من الرياضيات باعتبارها مبدأ مطلقاً للمعرفة. وبعبارة أخرى، إن ما كان يشغله هو البحث عن نموذج للمعرفة يتطابق مع نموذج المعرفة الرياضية، ذلك لأن مبادئ علوم التعاليم تحصل على ماهيتها انطلاقاً من المبادئ الأولى أو المسلّمات اليقينية.

يقول ديكارت: «إن أهم ضروب الخطأ الذي يقع في الأحكام، وأكثره شيوعاً، هو أن أعتبر المعاني التي عندي شبيهة، أو مطابقة للأشياء في

(٨) هايدغر، المصدر نفسه.

(٩) هايدغر، المصدر نفسه.

الخارج. أما إذا اعتبرتها أنماطاً لفكري، أو أحوالاً لديه، من دون أن أربطها بشيء في الخارج، فإن الخطأ يكاد ينتفي عنها»[١٠]. من البديهي أن الفكر يخطئ عندما يقوم بإصدار أحكام على الأشياء التي توجد في الخارج، أي الأشياء التي نراها كهذه الطاولة، أو الشجرة، أو السبورة.. أما حين يعتبر المعاني التي توجد في ذهنه أنماطاً، أو أصولاً لفكره فقط، أي دون أن تخرج إلى العالم، فإنه يقضي على الخطأ ويرتاح من قلقه. لكن ما هي المعاني التي إذا ارتبطت بالذات المفكرة انعدم الخطأ فيها، أما إذا انفتحت على الأشياء التي توجد خارج الذات وأرادت أن تتطابق معها، فإنها تسقط في الخطأ؟

يقسم ديكارت المعاني إلى ثلاثة أنواع وهي:

١ ـ بعض هذه المعاني وجد معي، كما يقول.

٢ ـ والبعض الثاني غريب عني قد جاءني من الخارج.

٣ ـ والثالث أصنعه أنا وأخلقه بذاتي. لم يتوقف ديكارت عند هذا التحديد الثلاثي للمعاني التي تستوطن فكره، بل التمس توضيح تلك المعاني من خلال العودة إلى الأمثلة، مع العلم أن الأمثلة في الفلسفة تشبه تلك العربات الصغرى التي يُحمل عليها الأطفال والمرضى، كما أنها بمثابة عكاكيز يتكئ عليها الفيلسوف، كما يقول ديريد. ذلك أن الفيلسوف يستحضر الأمثلة حين تغيب المفاهيم، ومع ذلك، لا بد من أن نتساءل عن أهمية هذه الأمثلة في توضيح فلسفة ديكارت. وبعبارة أخرى، ما هي أهم الأمثلة التي يريد ديكارت انطلاقاً منها توضيح رأيه في المعاني والأحكام؟

من أجل إزاحة الغموض، وقهر الالتباس الذي قد يسود ذلك التحديد الذي منحه ديكارت للمعاني، إذ نجده يذهب إلى اختبارها في

---

(١٠) ديكارت، المصدر نفسه.

تجاربه اليومية، حيث يقول: «فمن حيث إنني أتذهّن ما يسمى عادة بشيء، أو حقيقة، أو فكرة، يبدو لي أنني لم أستمد هذه الملكة إلا من ذهني. لكن إذا سمعت ضجة، أو رأيت الشمس، أو أحسست بالحرارة، حكمت فوراً أن هذه العواطف تجيئني من أشياء كائنة في الخارج. وأخيراً يتراءى لي أن عرائس البحر، والخيل ذات الأجنحة الطائرة وسائر ما شاكلها من الخيال، هي من تلفيقات ذهني واختراعاته»[١١].

لم يكن ديكارت في الواقع ينتمي روحياً إلى ثقافة القرون الوسطى، لأنها ثقافة مثقلة بالخرافات والأوهام، تقوم بقص أجنحة النفس وتصيبها بالعمى. ولذلك، فإن فيلسوفنا الذي اختار الإقامة تحت سقف واحد مع غاليلي الذي امتلك شجاعة سقراط من أجل الدفاع عن الحقيقة مهما كان الثمن. ويحكي لنا هايدغر حكاية مدهشة عن غاليلي الذي كان يقول بأن حركة الجسم الثقيل والجسم الخفيف واحدة، إذ لا يوجد بينهما أي اختلاف إلا في الزمن، ذلك أن الاختلاف الملاحظ في سرعة الجسم الثقيل وبطء الجسم الخفيف عند سقوطهما من السماء لهما تفسير واحد هو: مقاومة الهواء للجسم الخفيف. ومن أجل البرهنة على أطروحته، قام غاليلي بتجربة في مدينة بيزا (Pisa) من أعلى برج فيها. بيد أن الذين شاهدوا هذه التجربة شعروا بالصدمة عندما لاحظوا أن الجسم الثقيل سقط بسرعة، والجسم الخفيف ظل معلّقاً في الهواء. ومع ذلك، ظل غاليلي متشبثاً بنظريته، واكتشافه العلمي، الأمر الذي أرغمه على تقديم استقالته من منصبه كأستاذ للرياضيات، ومغادرة مدينة بيزا[١٢]. هكذا تكون الثورة العلمية قد دمّرت العالم، وجعلته يفتقد وظيفته ومدينته، ذلك أن العلم كان في حرب مع العقيدة. ولا بد من الاعتراف بأن شجاعة غاليلي وصموده أمام الفكر الظلامي الذي يخيفه نور الحقيقة، قد مَنح العلم الحديث قدره السعيد من أجل التبشير بعصر التنوير.

---

(١١) ديكارت، المصدر نفسه.

(١٢) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٨٤.

وفي الحقيقة، إن غاليلي ومعارضيه قد شاهدوا التجربة نفسها، ولكنهم فكروا بشكل مختلف، ليس في الجزئيات، ولكن في ماهية الحركة. لأن ما كان غاليلي يفكر فيه مسبقاً هو الوضع الرياضي للحركة، وبعبارة أخرى، هو التحديد الرياضي الذي يصبح حسبه الجسم حينما يسقط بشكل طبيعي، خاصة عندما لا تعترضه قوة مساوية له وتعرقل مسيرته يصبح تحديداً مطلقاً. لكن، لماذا كل هذه العناية بالمشروع الرياضي للحداثة الفلسفية؟ هل يتعلق الأمر بثورة فكرية وقعت في أرض الفلسفة بواسطة الرياضيات، أم بثورة فلسفية في مجال الرياضيات؟ وما هو التحديد الذي منحه الفلاسفة للرياضيات؟

يكتب أفلاطون على باب أكاديميته الحكمة التالية: ليس مسموحاً لأي أحد بالدخول إلى هنا، إذا لم يكن قد استوعب الرياضيات»(١٣). ولعل هذه الحكمة تعني حسب هايدغر أنه من الضروري أن نتعلم ما نعرفه قبلياً، ذلك أن الرياضيات بعبارة مشرقة هي الأشياء حين تتجلّى في ضوء المعرفة، لأننا نتعلم ما يوجد بالقوة في نفوسنا، أو بالأحرى إننا نهب أنفسنا لذاتها، ونعوّدها على الإصغاء لنداء النفس التي جاءت متعلمة من عالم آخر، فحاول النسيان أن يدخلها إلى عتمات الجهل.

هكذا تستضيفنا إحدى الحكايات الإغريقية الجميلة بذلك اللقاء الذي جمع بين سقراط والسوفسطائي المشهور بأسفاره من أجل تقديم محاضراته في بلدان عديدة. وعندما عاد إلى أثينا التقى بسقراط في تلك الطريق التي كان متعوداً على التجول فيها ومحاورة الناس في قضايا فلسفية مرتبطة بحياتهم اليومية، كأن يحاور مثلاً صانع الأحذية ويسائله: ما الحذاء؟ لأن ما كان يهمّ سقراط هو الإجابة عن سؤال ما الأشياء؟ هل لا تزال يا سقراط! تقف عند حدود ذلك التعليم الذي تبشر فيه دائماً بالحقيقة نفسها، وتقول الشيء نفسه عن الشيء نفسه؟ «نعم»، يجيب سقراط إن هذا هو

(١٣) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٨٤.

تعليمي، ثم يسائل السوفسطائي، قائلاً، هل لا تزال أنت أيها العبقري لا تقول أبداً الشيء نفسه عن الشيء نفسه، أي أن للأشياء حقائق مختلفة[١٤].

ويستخلص هايدغر خلاصة عميقة من هذا الحوار الذي دار بين سقراط والسوفسطائي، ليبدع تعريفاً رائعاً للرياضيات وهو «الشيء نفسه عن الشيء نفسه» احتراماً للحكمة السقراطية.

لعل هذا التقديم المرتبك، وهذه الحيرة في تحديد علاقة الفيلسوف بعالم الرياضيات، كان السبب الرئيس فيها يكمن في محاولة الوقوف عن دلالة إصلاح الميتافيزيقا انطلاقاً من المشروع الرياضي الحديث الذي أراد ديكارت القيام به ونقل الإنسان من كوكب القرون الوسطى إلى فضاء الحداثة والتنوير، وبخاصة أن ديكارت لم يكن يملك شيئاً آخر غير الـ «أنا أفكر». وبواسطة الرأسمال الرمزي هذا، استطاع أن يغير ذلك القدر الحزين للإنسان عندما تحول إلى مجرد عبد تابع لأوامر الكنيسة واللاهوتيين، لينقله من حال إلى حال إلى أن يصبح سيداً لنفسه وللطبيعة. إن الفكر هو الملكة الأساسية للعقل، لأن «الأنا أفكر» تعني أنني أبتعد، وأنزاح عن التناقض، وأضع نفسي رهن إشارة مبدأ عدم التناقض، ذلك أن مبدأ الأنا، ومبدأ التناقض ينبثقان عن ماهية الفكر نفسها، إنهما يخضعان للحكمة السقراطية التي تقول الشيء نفسه عن الشيء نفسه. ولذلك، فإن الشك الديكارتي استمد عمقه من هذه الحكمة، أي من الرياضيات كأساس مطلق للمعرفة، هكذا سارَ في طريقه نحو تدمير الفلسفة السكولائية بواسطة هذه الروح المتنورة التي آمنت بملكية الفكر من أجل الوصول إلى الحرية باعتبارها أهم ما يؤسس عظمة الإنسان. نعم إن ديكارت كان مخلصاً لحكمة المعلم سقراط، ولذلك استطاع أن ينجح في ثورته على التخلف والاستبداد، ويمنح أوروبا ملكية الأنا أفكر، لكي أبدع العالم من جديد» هكذا ينصحنا هايدغر بتطبيق حكمة سقراط التي تقول الشيء نفسه عن

---

(١٤) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٨٥-٨٦.

الشيء نفسه، ذلك أن الحقيقة في العلم ثابتة، بيد أن النظر إليها متغير وهذا ما يجعل العلوم تتقدم والحقائق ثابتة. يمكن القول إن ديكارت قد تسلّم هذه الحكمة بعدما مرت عبر اليد الساحرة لغاليلي، التي أبهرت الإنسانية من أعلى برج مدينة بيزا، على الرغم من أن خصومه قد استطاعوا أن ينالوا منه، إلا أن الحقيقة التي وصل إليها ظلت خالدة. ويكفيه فخراً أن ديكارت قد آمن بها، وقام بتغيير مسار الميتافيزيقا الوسطوية من خلال عظمتها ونورها. هكذا أصبح ديكارت يشك في كل الأشياء التي لم تلمسها اليد الساحرة لغاليلي. حيث تيقن من وجوده كذات مفكرة تمارس الشك بعنف ماكر، لكي تصل إلى أن الذات التي تشك وحدها تفكر، هكذا تنفرد بالوجود: «أنا لا أملك قوة، أو ملكة سواه، تجعلني أميز الصواب من الخطأ، وتدفعني إلى تصديق ما يقوله لي النور الفطري، أما التي تتراءى لي أيضاً أنها فطرية عندي، فكثيراً ما لاحظت - حين كان يترتب عليّ أن أختار بين الفضائل والرذائل - أنها تحدوني على الشر كما تحدوني على الخير. لذا لا أرى داعياً لاتباعها في قضية التمييز بين الصواب والخطأ»[١٥].

ها هنا تتجلى عظمة ديكارت الذي قام بتشييد العقل الخالص باعتباره ثمرة للمشروع الرياضي. هذا العقل الذي سيتآلف مع كانط، مؤسس ثورة الفلسفة النقدية على قصور الفكر الإنساني. والتبشير بعصر الأنوار.

---

(١٥) ديكارت، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

الفصل الثالث

كانط وإشكالية الميتافيزيقيا: النقد والتنوير

لم يتركنا ديكارت نتمتع لوقت أطول رفقة أرسطو في مساره اللذيذ، وبخاصة أننا قمنا بالجمع بين الفلسفة والفيلسوف، من أجل أن نعترف للمعلم الأول بالفضل الكبير في استمرار الفلسفة في الوجود، لأنه رغم الاضطهاد والمعاناة، استطاع أن يظل مخلصاً لروح سقراط، ولعل هذا الإخلاص الذي يتجاوز مرتبة الفناء، إلى مقام التقديس، هو الذي جمع بين ديكارت وغاليلي، أو بين كانط ونيوتن، لأنهم جميعاً اختاروا الإقامة تحت سقف محبة الحكمة ومنحوا الإنسانية أمل العيش في عالم ممتلئ بالأنوار ومحاط بعناية السعادة. لأن الفيلسوف والعالم ينتميان إلى الفلسفة. ومن الصعب تقديم قراءة لفلسفة كانط خارج مجال الثورة العلمية الحديثة، لأنه بمجرد التفكير في الطريقة التي سلكها للبحث عن إقامة أساس جديد للميتافيزيقا يعترضنا سؤال عميق يمنحه هايدغر صياغة جميلة، وهي: لماذا جاءت إقامة حقيقة أخرى للميتافيزيقا على شكل نقد العقل الخالص عند كانط؟ وبعبارة أخرى، كيف اعتمد كانط على المشروع الرياضي من أجل نقد وتشييد أساس للميتافيزيقا السكولائية؟

عندما يتحدث كانط عن العلم، فإنه يقصد فيزياء نيوتن، لأنه بعد ظهور كتاب **نقد العقل الخالص**، أي بعد مرور مائة سنة على ظهور **كتاب المبادئ** لنيوتن، سينشر كانط بحثاً يحمل عنوان: **المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعي**. هكذا نجده يعتمد على تلك الخلاصات والمبادئ

التي حملهما كتابه **نقد العقل الخالص** مستعيناً بكتاب نيوتن، وبخاصة أنه يحيل على هذا الكتاب في خاتمة بحثه. ولكن أين تكمن أهمية كتاب نيوتن؟ هل في كونه استطاع أن يدشن قارة العلم الحديث، أم لأنه قام بتشييد أساس جديد لعلم الفيزياء؟

سنقدم كتاب نيوتن بطريقة رائعة من خلال قراءة للقراءة، أي انطلاقاً من تأويلات هايدغر للمفاهيم الأساسية التي حملها نيوتن إلى الفيزياء الحديثة التي تغاير الفيزياء السكولائية، ذلك أن نيوتن مثله مثل ديكارت وغاليلي قام بثورة في مجال الفيزياء الرياضية. الواقع أن كانط كان محظوظاً بمجرد ولادته في القرن الثامن عشر، باعتباره القرن الذي تُوِّج بعصر التنوير. ولذلك، فإن هذا الانتماء قد ساهم في بلورة عظمة الفيلسوف، على الرغم من أن هابرماس يرى بأن عصر التنوير لم ينته بعد، بل إنه مستمر في تحولاته وغارته على قصور الفكر. والحال أن كانط قد عاش التنوير في أسمى صوره، ووضع نفسه رهن إشارة التبشير بأهميته في نصه الشهير بـ «ما التنوير»، لكن ما علاقة كتاب نيوتن بعصر التنوير، وما هو السر الذي يحمله هذا الكتاب؟

يتكون كتاب إسحاق نيوتن من مدخل يعرف فيه الزمان المطلق والزمان النسبي، والحركة المطلقة والحركة النسبية. بالإضافة إلى باب يحمل عنوان قانون الحركة، يقسمه إلى ثلاثة فصول، يتناول فيها حركة الأجسام، ونظام العالم. ويعتبر هايدغر أن مسلّمة قانون الحركة أهم ما دافع عنه نيوتن في كتابه، حيث يقول في هذا الصدد: «كل جسم يحتوي في حالة سكونه، أو حركته على وحدة في خط مستقيم، إلا إذا تمت مقاومته بواسطة قوى أخرى تغيّر وضعه»[١]. وقد تحولت هذه المسلمة إلى قانون للطبيعة يتفق عليه الجميع. ولذلك، نجد أن الباحث في الفيزياء، لا يتأمل هذه المسلمة، أو يضعها موضع تساؤل، بل يعتبرها بديهية تحمل

(١) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٩٠.

حقيقتها في ذاتها، خاصة وأنها مرت عبر اليد الساحرة لغاليلي.

إذا كانت الفيزياء السكولائية تعتبر أن جنس الحركة ينتج عن جنس الوجود، ولذلك فإن الجسم السماوي يختلف عن الجسم الأرضي (النار ترتفع إلى السماء، والحجر يسقط إلى الأرض)، فإن فيزياء نيوتن لا تعترف بهذا الاختلاف، بل إنها تقول بأن كل جسم مستقل بذاته يتحرك في خط مستقيم وبشكل موصل، هكذا تصبح الأجسام الأرضية والأجسام السماوية تتمتع بوحدة الماهية. ولكن أين يوجد هذا الجسم؟

يذهب هايدغر إلى حدود القول بأن هذا الجسم غير موجود، ولا يمكن أن يخضع إلى أية تجربة علمية، بل إنه يستنبط بالحدس. مع العلم أن ما يميز العلم الحديث عن العلم السكولائي هو اعتماده على التجربة في كل براهينه، في حين نجد أن فرضية نيوتن توجد في الهواء، إنه يتحدث عن شيء غير موجود، وبعبارة أخرى إنه يلح على تلك التمثلات العميقة للأشياء والتي تتعارض مع التمثلات السائدة، وهذا بالذات هو الوضع الذي توجد فيه الرياضيات. وقد برهن غاليلي على هذا الارتباط بين الفيزياء والرياضيات بشكل مثير للدهشة.

ومن أجل أن نقترب أكثر من الحقيقة، لا بد من الاعتراف أن ما يهمنا ها هنا ليس أن نؤرخ لمكانة نيوتن داخل مجال الثورة العلمية الحديثة، بل إننا نسعى إلى معرفة ذلك التأثير الكبير لمشروع نيوتن في المسار الكانطي الذي أراد أن يوقظ العقل الدوغمائي من سباته من خلال ثورته على العقل الميتافيزيقي الخالص، ذلك أن كانط كان على وعي بأن الرياضيات قد ساهمت في إنقاذ الميتافيزيقا من الموت، كما أن الميتافيزيقا في المقابل ساهمت في بناء المشروع العلمي للرياضيات. وانطلاقاً من هذا المنطلق اعتبر هايدغر بأن الفيلسوف وعالم الرياضيات يسيران في الطريق نفسه الذي يقود نحو الحقيقة، وباعتبارهما ينتميان إلى قدر الوجود والتاريخ. ولذلك يتساءل قائلاً: ما الذي منح الرياضيات هذه القوة لتفرض نفسها في مجال البحث عن الحقيقة، بعدما كان هذا المجال يخضع لهيمنة الكنيسة؟

ربما يكون سبب هذا التيه الذي استضافنا منذ أن رغبنا في الكتابة عن فيلسوف غامض من شدة وضوحه، ولذلك أجبرنا على الإقامة في دهشة البداية، فبدلاً من أن نتقدم في اتجاه لمس حقيقة الفلسفة الكانطية وجدنا أنفسنا أمام قدر التردد، وعدم القدرة على الحسم في اختيار ذلك الاتجاه الذي ينبغي أن نسير فيه لكي نقترب أكثر من نقد العقل الخالص، هذا الكتاب الذي جعل كانط يختفي لمدة عشر سنوات، وخلال هذه السنوات كبر هيغل وهولدرلين، وموزار، أي كبرت الروح في جميع تجلياتها. لأنه من دون كانط ستظل الميتافيزيقا تجهل حقيقتها. إنه يشكل ذلك الوجه البارز الذي أعاد الأمل للعقل الخالص، وللميتافيزيقا كعلم رياضي.

أراد كانط، إذن، أن ينزاح عن هيمنة الفلسفة السكولائية بإصداره لكتاب **نقد العقل الخالص**. وإذا قمنا باستحضار ذلك السبيل الذي يؤدي من الميتافيزيقا السكولائية إلى ميتافيزيقا نقد العقل الخالص، فإنه سيقودنا إلى طرح الأسئلة التالية: كيف تحدد هذه الميتافيزيقا مفهومها؟ وكيف يتم فهم ماهية الحقيقة في هذه الميتافيزيقا؟ وما هي البنية الداخلية لهذه الميتافيزيقا؟ لعل الإجابة عن هذه الأسئلة تجرّنا مرة أخرى إلى تكرار ما قلناه بصدد الإغراء الذي مارسته الرياضيات على الميتافيزيقا الحديثة ابتداء من ديكارت. هكذا نجد كانط يحدد: «الميتافيزيقا باعتبارها العلم الذي يحتوي على المبادئ الأولى للمعرفة»[٢]، وقد ظل هذا التعريف سكولائياً في عمقه كما يرى هايدغر، لأنه التعريف الذي كان رائجاً في مرحلة ما بعد الأرسطية. ويتضح من خلاله أنه يسعى إلى تأسيس نظرية للمعرفة بدلاً من التعريف الأرسطي الذي يؤسس للأنطولوجيا، لأنه يقول معرِّفاً الميتافيزيقا: «لعلم واحد، النظر في الموجود بما هو موجود»، أي النظر في وجود الموجود في أسمى منطقة في الموجود وهي ماهيته. أو ما يشكّل قوام وجوده.

---

(٢) هايدغر، المصدر نفسه.

أمّا كانط، فقد كانت مهمته في نقد العقل الخالص تتجه نحو دراسة ماهية العقل الداخلية، لأن هذا الانكشاف للوجود الإنساني هو من واجب الفلسفة التي يعود إليها الفضل في نشر التنوير، ونقل الإنسان من لحظة القصور الفكري إلى لحظة الرشد، حيث يخاطبنا كانط في مقاله الشهير «ما التنوير» قائلاً: «فلتكن شجاعاً وجريئاً على تقبُّل المعرفة»،(٣) ذلك أن الوجه العملي للفلسفة عند كانط لا يتجلى فقط في الأخلاق، بل في نشر المعرفة والتنوير، أي المساهمة في تدبير الإنسان سياسياً. هكذا يكون نقد العقل الميتافيزيقي الخالص هو، إلى حد ما، نقد للعقل القاصر الذي يتبنى شعار: «أطيعوا ولا تفكروا». في حين يرى كانط أن عصر التنوير يقتضي الإيمان بشعار واحد وهو: «أطيعوا وفكروا كما أردتم». لقد أصبح العقل بمثابة سجلّ لليومي ينتقد حاضره ويسعى إلى تغييره. إنها فلسفة للحاضر كما يقول فوكو(٤). لكن كيف يمكن تبرير هذا الانتقال من العقل النظري، عقل الميتافيزيقا إلى العقل العملي، عقل الأخلاق والسياسة؟

لقد كان العقل الكانطي يتأمل ثلاث قضايا أساسية وهي: القدرة، الواجب، وأمل العقل الإنساني. لأنه إذا كانت قدرة العقل محدودة في المعرفة، خاصة معرفة الشيء في ذاته، أي النُّومين، فإنه مرغم على الانقياد للواجب الأخلاقي والسياسي، ولكن هناك تطلعات نحو آفاق وآمال هذا العقل المحاصر بعدم القدرة وبالواجب للقوانين التي يسطرها بنفسه. لأن الإجابة عن سؤال ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ تقتضي الاقتناع بـــــــ: ما الذي ينبغي أن أفعله، ليصل العقل إلى التساؤل عن حدود آماله؟ ذلك أن العقل لا يمكن أن يعيش بدون أمل، وربما تكون الحرية هي غاية هذا الأمل. ولذلك، فإن كانط كان يقترح على الاستبداد السياسي، الذي يمثله فردريك الثاني ملك بروسيا، تعاقداً من أجل نشر التنوير وجعل الإنسان يقوم بواجبه وهو في أتم السعادة، لأن الواجب إذا اقترن بالآمال، والفكر

(٣) Qu'est-ce que les Lumières? Paris: Mille et une nuits, 2006.

(٤) أنظر المجلة الأدبية الصادرة بباريس سنة ١٩٨٤ M. Faucaut *Magazin letteraire*.

بالحرية يكون الإنسان مطيعاً للقوانين ومبدعاً لعصره وثقافته.

حسب النقد، كل ما يتمظهر في ظاهرة ما هو بدوره ظاهرة، وأنه يعلمنا بأن الموضوع ينقسم إلى قسمين: الفينومين والنومين، هكذا تكون الفلسفة مع كانط قد أبدعت هذا التميز بين الشيء والشيء في ذاته الذي يتطلب معرفة مطلقة، أي معرفة الفيلسوف الذي باستطاعته أن يمزق ذلك الستار الذي يفصله عن الشيء في ذاته، باعتباره ليس موضوعاً آخر، ولكنه عبارة عن علاقة أخرى لتمثلات الموضوع مع نفسه. وبعبارة أخرى إن الشيء في ذاته ليس هو الشيء الذي من أجلنا، لأنه عندما نتحدث عن: الإخلاص، الحب، العقيدة، العدد، فإننا نتحدث عن أشياء مجردة، ولكن هل يمكن اعتبارها أشياء في ذاتها؟

من المحتمل أن يكون هذا السؤال مرتبطاً في جوهره بالتحديد الفلسفي لشيئية الشيء التي أبدعها كانط وأصبحت تشكل ماهية الميتافيزيقا الحديثة، خاصة وأن كانط استطاع أن يتجاوز كل الفلاسفة الذين سبقوه وأيضاً الذين جاؤوا بعده، لأنه يمتلك سر العباقرة الذين برزوا في البداية العظمى للفلسفة عند الإغريق: طاليس وهيراقليط وبارميند.. مع كانط إذن، نتوجه بخطى وثيقة نحو الفلسفة في أهم لحظة من لحظات تألقها، وبخاصة عندما وضعت نفسها موضع تساؤل، وتوجهت بالنقد إلى ذاتها لتفتح المجال أمام الفيلسوف من أجل قراءة حاضره، وصياغته في أسئلة مرتبطة بالوجود والمعرفة. ولم نجد أعظم من كانط لنتخذه كمعلم يطبق الحكمة الدلفية حين يحيلنا على الطريق، لكن نخشى أن يصيبه الإغماء أثناء السير في هذا الطريق الذي سيقودنا إلى خلق حميمية مع نقد العقل الخالص. والواقع أنه ليس من السهل تقديم كل محتويات هذا الكتاب في هذه المحاضرة، نظراً لغموضه الممتع، وعمقه الفلسفي الباذخ. ولذلك يتعين علينا، كما أشرنا إلى ذلك في كتاب سابق، أن نحدد مسافة هذا الطريق الذي سنسلكه، ومن سيرافقنا وينير معالمه المحاطة بالعتمة. ولذلك لم نجد أفضل من هايدغر وهيغل، باعتبارهما قد انفلتا من بين أصابع يد

كانط الساحرة، على الرغم من أن هيغل كان عنيفاً في نقده لكتاب **نقد العقل الخالص**، في حين ظل هايدغر شاعراً هادئاً أثناء رحلته في هذا الكتاب ليقدم لنا إشكالية الميتافيزيقا عند كانط، لكن ما الذي ينبغي تقديمه من خلال هذه القراءة للقراءات التي نبتت على تخوم نقد العقل الخالص؟ هل يتعلق الأمر بصياغة أسئلة جديدة لم تُصَغ من قبل، أم بمجرد كتابة على هوامش تلك النصوص؟

يقول كانط: «لقد سبقت عصري بقرن من الزمان بكتاباتي (أي بفلسفتي). وينبغي أن ننتظر مائة عام من أجل فهم جيد لأعمالي ودراستها بشكل عميق، حينذاك سيتعرفون على قيمتها»(٥). والواقع أن تنبؤات الفيلسوف وحدها لا تصاب بخيبة الأمل، بل إنها غالباً ما تتحقق لتبرهن على أن الفيلسوف يمثل ذلك الوجه البارز للحقيقة، لأنه يتحدث بالطريقة نفسها التي يتحدث بها اللوغوس، ومن خلال إقامته في أعماقه، وإنصاته لنداء النفس التي تتذكر أصلها، أي أنها عالمة والنسيان يسعى إلى إرغامها على الإقامة في عتمات الجهل، ولذلك يكون الفيلسوف قد اكتشف أنبل ما يمتلكه، وهو العقل، لأن سقراط كان يردد أمام محاوره بأن المعرفة تذكُّر، والجهل نسيان.

هكذا نكون أمام حقيقة الفيلسوف، وعظمة الفلسفة التي رافقت العالم منذ ظهوره وأثناء تألقه من دون إرهاق أو تردد، لكن إلى أي مدى يكون سؤالنا عن إشكالية الميتافيزيقا وعلاقتها بالرياضيات قد خلق حميمية مع كانط وتجلياته في كتابات هيغل وهايدغر؟

إذا حاولنا أن نبرز ذلك الوجه المشرق لكانط من خلال اعتمادنا على تأويلات هايدغر، فإننا لم نصل إلى حد الآن للإجابة عن سؤال الميتافيزيقا عند كانط، لأن الأمر يتعلق بميتافيزيقا خاصة، لا تسعى إلى التساؤل عن الوجود، بل اتجهت نحو الفكر لتحرضه على فحص قدراته

---

(٥) هايدغر، المصدر نفسه.

الخاصة على المعرفة، وبلغة هيغل: «لقد أخذ كانط على عاتقه ان يفحص إلى أي حد تستطيع صورة الفكر أن تقودنا إلى معرفة الحقيقة، لأنه طالب بنقد ملكة المعرفة (العقل) كعمل تمهيدي قبل ممارستها. وهذا مطلب عادل لو كان يعني أننا ينبغي أن نضع صورة الفكر موضوع البحث، إلا أنه سرعان ما انزلق إلى تصور خاطئ عن المعرفة بالفعل قبل أن نعرف. وهو الخطأ نفسه الذي يقع فيه من يرفض النزول إلى الماء قبل أن يتعلم السباحة»[٦]. والواقع أن كانط كان ضحية وهم أنه للوصول إلى المعرفة لا بد من التوجه إلى امتحان أداة المعرفة، أي العقل، لكن ماذا عساه أن يكون هذا البحث نفسه إن لم يكن معرفة؟

هكذا يكون كانط قد ضيّع على نفسه فرصة اللقاء بالوجود والدهشة أمام عظمته والبحث عن صيغة لتحريره من قدر النسيان، لأن غموض السؤل حول الوجود يعود بالأساس إلى نسيانه، لأن النفس لم تعد تذكر أصلها، ولا من أين جاءت، ولذلك يتعين علينا أن نضع في حساب الميتافيزيا هذا النسيان للوجود، بدلاً من التمييز بين ما يستطيع العقل معرفته وما لا يستطيع. وبعبارة أخرى، لا بد من الانزياح عن ذلك التميز الذي أحدثه كانط بين الشيء والشيء في ذاته. لنتحرر من سؤال ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ حتى نتمكن من السير في الطريق نفسها التي سار فيها بارمنيد بعظمته لعلنا نصل مثله إلى اكتشاف لغز الوجود ومعرفة حقيقته. ولذلك فإننا تعتبر أن الحوار مع كانط سيظل مفتوحاً إلى أن نصل إلى تلك اللحظة الجميلة حيث الإقامة تنتظرنا في الثنية التي تجمع الموجود بالوجود.

يقول كانط: «لقد سلكت هذا الطريق الوحيد، وأفخر بأنني قد توصلت عبره إلى إزاحة جميع الأخطاء التي كانت تقسم، حتى الآن، على العقل نفسه في استعماله المتحرر للتجربة ولم أنسخ أسئلته متذرعاً بعجز

---

(٦) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٤٧.

من العقل، بل على العكس من ذلك ... وأجرؤ على القول إنه لم يبق سؤال ميتافيزيقي واحد لم يجد حلاً له»(٧).

الثقة في النفس، والقدرة على مواجهة الحقيقة تجعلان الفيلسوف لا يتردد أمام موضوع الميتافيزيقا، ولا أمام صعوبة الخوض في مفهوم العقل باعتباره أداة أساسية في بناء المشروع الميتافيزيقي. هكذا يكون كانط قد امتلك شجاعة ديكارت حين كان بصدد نقده للميتافيزيقا. يقول: «العقل لا يرى ما يولده هو وفقاً لخطته، وأن على العقل أن يتقدم بمبادئ أحكامه وفقاً لمبادئ ثابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة على أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بجبال الطبيعة وحدها»(٨).

---

(٧) كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة يوسف وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٨)، ص ٢٧.

(٨) كانط، المصدر نفسه، ص ٣٣.

الفصل الرابع

قالت لي الحقيقة ذات يوم:
إن الإنسان جار الوجود وليس سيّده

«في الحاجة إلى النزعة الإنسانية التي تفكر في إنسانية الإنسان انطلاقاً من علاقة القرب والجوار مع الوجود».

هايدغر

بأي معنى تصبح إنسانية الإنسان موضوعاً للتساؤل الفلسفي؟ وهل بإمكانها أن تفكر في إنسانية الإنسان الإنساني؟ أم باعتباره راعياً للوجود وحارساً لمسكن حقيقته؟

يتعلق الأمر، إذن، بأسئلة مشاغبة تسعى إلى اقتحام مأوى ماهية الإنسان الذي أفزعه القرب من الوجود، بعدما نال الفقر الجوهري لهذا الراعي الذي تتحدد ماهيته انطلاقاً من أنه ليس شيئاً آخر سوى من ينادي عليه الوجود من أجل الحراسة والعناية بحقيقته، وبخاصة أنه في نظر الوجود مجرد غريب ألقي به في العالم، والشاهد على ذلك أن مهنة الراعي لا يقوم بها إلا الغرباء الذين يبحثون عن مائدة يلمع فوقها الخبز والشراب في مساء شتائي، وقد يخيّب الحظ آماله، ويشعر بالضياع في الوجود، ومع ذلك، فإنه لا يتخلى عن حبه لهذا الجار الذي يرافقه مهما طالت إقامته على الأرض، ذلك أن الحب يحفظ الوجود من الانهيار، كما تحافظ الكاهنة على النار .

بيد أن التهديد الذي يحمله الموجود للوجود يعرِّض هذا الحب الإنساني للمنكشف ويسيء إليه، وربما قد ينجيه من السوء. ولذلك، فإن اللغة من خلال تجلياتها في الشعر والفلسفة تساهم في حفظ الإنسان من الانهيار، باعتبارها مسكناً للوجود ومأوى لماهية الإنسان، هكذا يكون منتمياً إلى حقيقة الوجود، ويصبح حارساً لها من الدمار.

من المحتمل أن يقال بأننا نقدم هاهنا الهبة الميتافيزيقية متخفية في ماهية الشعر الذي يذكر الإنسان بإنسانيته ويحرك فيه الشوق إلى عشق الحياة من خلال الانتماء إلى وجودية الوجود، بدلاً من دفعه إلى الغرق في النزعة الوضعية التي تجرده من كشوفات الروح وتحرضه على عبادة الواقع، ولن يجد له من مخرج سوى الدعوة إلى النزعة العدمية، لكن التفكير في حقيقة الوجود ينقذه من شراسة العدمية، لأنه تفكير في إنسانية الإنسان بالمعنى الميتافيزيقي والرومانسي، من أجل أن يعيش انسجاماً مع قدره، ذلك أن الفكر عندما يتعرف على حقيقة الوجود يكون قد عاد إلى أصله ومن ثمَّ ينتج المعرفة التي هي الإقامة ومكان السكن.

نعم، إن الفكر يشيد مسكن الوجود، ولذلك نجد الفيلسوف الألماني هيغل مبتهجاً بعصره، حيث يقول: «إن ما يجعل عصرنا عصراً عظيماً هو امتلاكنا للحرية والفكر». هكذا يحدد هيغل عظمة العصر الذي عاش فيه، وانطلاقاً منه شيّد الغرب نهضته الفكرية وثورته السياسية والثقافية والاقتصادية، وبخاصة أنه أصبح يعتبر أن ماهية الإنسان تقوم على أساس الوجود في العالم من دون فصله عن المتعالي، أي الموجود ما فوق المحسوس.

أما العالم العربي الذي يقيم في مأوى اللغة المقدسة، فإنه شيّد مسكناً للإنسان وحقيقة الوجود في التراث الذي ينحاز إلى جانب الإيمان، ولذلك حكم على محبة الحكمة بالزندقة، والشعر بالنزعة الشيطانية، وحدد مصير الفكر بالتفكير في العالم الأخروي، وأفرغه من محتواه الأنطولوجي. هكذا حمُلت اللغة على سعة ماهيتها على هذا النحو، وأصبحت محروسة

حتى لا يأتي الوجود إليها، وظلت منعزلة تتحكم في مسارات الروح التي ذهبت إلى التنقيب عن الوعي الذاتي في الماضي، ثم ظلت خالدة هناك.

وفي الحقيقة، إن الروح قد أرغمت على الإخلاص للأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية، مما حرمها من تجلياتها في الفكر، والشعر، والإبداع، ولعل هذا ما يفسر الطبيعة اللاتاريخية للثورات العربية التي انطلقت من مبدأ كونية الحرية إلى السقوط في الحنين إلى الهوية التي تم اختصارها في إخلاص الروح للعقيدة، وتجريدها من كل فعل شيطاني، ولعل هيراقليطس كان يردد بأن «الخاصية الأساسية للإنسان هي شيطانه». لأنه من غير المعقول أن تظل هذه الأمة معزولة عن الوجود تدير ظهرها للإبداع الشعري والتفكير الفلسفي والسياسة المدنية. لأن التحكم في قدر الناس هو حكم بالإعدام على التاريخ، وعلى الحرية والفكر. الأمر الذي يجعل عصرنا عصراً بئيساً، لأنه يقدم لنا نشيد الكآبة ملفوفة في هبة سماوية. ولكن من بإمكانه أن يفكر في مستقبل أمة حكمت على الفكر بالسير في أزقة الصمت؟ ومتى نستطيع أن نفكر في حقيقة الوجود ونعلن عن حسن الجوار معه؟ أم سنظل كمسافرين ماضين باتجاه مجاورة الوجود والقرب من حميميته؟ وهل نستطيع أن نعلن عن قيام نزعة إنسانية ميتافيزيقية وشعرية في ماهيتها؟ أم أن الوقت قد حان للإعلان عن أن الفكر الذي جرد من قدرته وحقوقه في السؤال والتأمل سينزلق إلى فقر ماهيته العابرة ويخبرنا باقتراب نهاية الإنسان بعدما أعلنت الأحزاب التيولوجيا عن نهاية الفكر العلماني؟

إن الفكر العربي لن يتمكن أبداً من التخلي عن محبة الحكمة كما أراد له ابن رشد، ليصير بمعنى من المعاني هو الحكمة ذاتها، من أجل فتح باب مملكة المعرفة أمام الإنسان العربي الذي ضيّع مكانته الرفيعة وتحوّل إلى مجرد خفّاش يعشق التجول في جنح الظلام. فما الذي يمنعه من تحقيق نهضته الفكرية، أو بالأحرى فكر للنهضة؟ هل انصهرت ماهيته في عمق هذا السؤال، أم تم اختيار مخبأ العاطفة الدينية الهادئ؟ وكيف

تناول فيلسوف العرب الفارابي الحقيقة باعتبارها وطناً آخر للفيلسوف؟ وهل بإمكاننا أن نميز بين الفارابي وعشقه للحقيقة، وخاصة أنه يقول: أنتِ وطني أيتها الحقيقة؟

الفصل الخامس

ما أروعك وأنت تكتب المدينة الفاضلة

كان الفارابي، بالرغم من ظروفه الاجتماعية متحمساً لعصره إلى درجة أنه كان يكتب مؤلفاته ويقوم برهنها من أجل الحصول على قوت يومه، هكذا كان يتوجه إلى بائع قلوب الحملان، وتاجر نبيذ العراق ويأخذ مصدر عيشه ونشوته مقابل ترك مخطوطاته، وبمجرد ما يجد من يشتريها، يؤدي ما عليه من دين، ويتسلّم مؤلفاته. أهكذا كنت تعيش متسولاً، ومع ذلك تنشر التنوير الفلسفي وتروج للعقلانية في زمنك؟ ألم يكن أحرى بك أن تمزق هذه المؤلفات وتقوم بإحراقها احتجاجاً على عصرك؟

لم يكن الفارابي يسعى إلى الثروة والسلطة، بل اختزل زمانه في التسول من أجل الفلسفة، ولذلك كان يكتب وهو تحت ضغط تاجر قلوب الحملان ونبيذ العراق، وربما أنه كان يسخر من هذا الزمان الرديئ الذي يمزقنا كالأشياء، ويحكم علينا بالضياع في الموجود ونسيان الوجود. لأن الفارابي بقدر ما استطاع أن يمزّق الحجاب عن وجه الحقيقة الشرس، بقدر ما امتلك تلك الروح العظيمة التي امتلكت قوة الإنصات الشعري للوجود.

نعم إن الفيلسوف عاش متذمراً من زمانه، ولم يكن يمتلك سوى قدرته على التفكير والتأمل والكتابة كمصدر للعيش، وكأنه كان يكتب لكي يموت، ذلك أن الكتابة هي بلغة سقراط نداء للموت، الأمر الذي جعل هذا الفيلسوف اليوناني يمتنع عن الكتابة. إن سقراط لم يكتب ولو حرفاً

واحداً، بل إن تلميذه أفلاطون هو الذي كتب، مستعيراً اسمه.

ألم تكن تعلم بأنك تريد أن تنقل إلينا احتجاجك، وعمق محبتك للحكمة؟ وهل كنت متضامناً مع كل المهمَّشين الذين يبدعون الوجود ولا يستهلكهم الموجود؟ ما أروعك!

لقد كان الفارابي يريد أن يكون موسيقياً، وصنع آلة عجيبة يطرب بها أصدقائه، بيد أن رجلاً استأمن عنده صندوقاً من الكتب، فاطلع عليها وأصبح فيلسوفاً بالحقيقة. ويقول عنه صاحب **عيون الأنباء في طبقة الأطباء**: «كان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً، قد أتقن العلوم الحكمية وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس قوي الذكاء متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين. وكان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل على غايتها وأتقنها إتقاناً لا مزيد عليه. ويذكر أنه صنع آلة غريبة يستمع منها ألحاناً يحرك بها الانفعالات. ويذكر أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو طاليس فاتفق النظر فيها فوافقت منه قبولاً وتحرك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة».

كم هو عظيم هذا الرجل الذي لم يكن يتوفر على قوت يومه ولا على كتب يقرؤها، ومع ذلك استطاع أن يختطف قدره من الصدفة ويصبح فيلسوفاً عظيماً في تاريخ الإنسانية. ولعل هذا يشهد على أن العالم العربي لا يعترف بهذه الروح المتألقة، بل يتجه نحو الاعتراف بتلك الأرواح الميكانيكية والمحطمة، ولذلك فإن أزمة القراءة لا تعود إلى عدم توفر الكتب بل إلى عزوف ينخر كينونة الإنسان العربي.

هكذا تكون الصدفة قد نقلت الفارابي من البؤس إلى البذخ ومن المتوقع أن الفارابي لو كان يملك قوت يومه لما كتب أو توجه واستعطف بائع قلوب الحملان ونبيذ العراق. بل أكثر من ذلك إننا نتقاسم الرغبة نفسها مع الفارابي، لأننا نعتبر الكتابة كالزراعة، إذ لا بد للفلاح أن يحرث الأرض ويرعاها من أجل أن يعيش، وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى الفيلسوف.

ما أروعك وأنت تكتب **المدينة الفاضلة في** مدينة جاهلة، واستمرت في جهلها إلى يومنا هذا. حيث يقول عنك ابن أبي أصيبعة: «إنه لم يكن معنياً بهيئة ولا بمنزل ولا بمكسب». بل كان يربي نفسه على الاغتراب في المدينة العربية. هذه المدينة التي ظلت محرومة من شجرة المعرفة.

- **ما أروعك في المدينة الجاهلة**

> «لقد كان الفارابي ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي يملكه حارس الحديقة.و لم يكن معنياً بهيئة ولا منزل ولا مكسب، بل كانت غايته البحث عن الحقيقة».

إذا كانت السلطة تستثمر من تحكمهم وتتجلّى من خلالهم، فلأنها مجرد فاعل بضعي يتحكم في تلك النفوس الهيولانية التي تحولت إلى نار تلتهم أجساد الحكماء والعلماء والشعراء لكونهم يرفضون تناول هذا الفاعل البضعي وينادون بتشييد مدينة فاضلة تلمع فيها الأرواح من شدة الابتهاج والسعادة، ولكن ما دام الزمان يمزّق هذه الآمال في مهدها، ويحكم على الأحباء بالضياع في الوجود، فإن الإقامة في فيض الحنين تظل هي زاد الحكيم في رحلته إلى جزر السعداء. وإلا سيكون مصيره يشبه مصير صاحب تدبير المتوحد الذي التهمته نار المدينة الجاهلة، فهل كان يتنبأ بأركيولوجية المستقبل عندما ألقى بظلامية الماضي في الضياع؟ وهل كان الفارابي ينادي بالمدينة الفاضلة على الرغم من أنه كان محاصراً بالمدينة الجاهلة؟ وأين يكمن أمل هذه المدينة في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة التي تتحكم فيها السياسة المدنية؟[1].

يا له من قدر حزين، هذا الذي تصرّف في فيلسوف شاعر: «أعجوبة

---

(١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر (بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٦٨).

الفارابي، **كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات**. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣).

دهره، ونادرة الفلك في زمانه، لكن العوام كانوا يطاردونه باستمرار، بل وقصدوا هلاكه مرات، وسلّمه الله منهم»، كما يقول ابن أبي أصيبعة، إلى أن تم استدراجه إلى باب المحروق، حيث النار تتلاعب بتلك الأجسام النحيلة التي سئمت الاضطهاد والمطاردة من قبل الجراد والسفلة، ولعل ابن رشد كان رائعاً في وصفه لمعاناة صديقه ابن باجة في المدينة الجاهلة: «وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يؤمِّن على نفسه منها، ولذلك فإنه يفضل التوحد ويعيش عيشة المنعزل». لكن لمن سيكتب فلسفته، ويقرأ شعره؟ هل حكم على الفلاسفة والشعراء بالمنفى الأبدي لكونهم وحدهم يحرسون مأوى الوجود؟

من المحتمل أن يكون امتلاكهم اللغة باعتبارها مأوى ومسكن الوجود، قد جعلهم يتحولون إلى حراس للوجود، ولعل هذه المهمة كانت هي السبب في اضطهادهم من طرف أولئك اللصوص الذين يريدون الدخول إلى هذا المأوى بدون أن يمتلكوا تأشيرة اللغة، ولذلك فإنهم يقضون أعمارهم في التقاط تلك الكلمات الساقطة واستعمالها تحت ضغط اللذات البهيمية، هكذا تحولوا إلى وحوش ضارية تقوم باغتيال حراس الوجود وتلطيخ براءة اللغة ونعمة الحكمة. فما الذي تنتظره المدن الجاهلة من الفلاسفة والشعراء الآن؟ وما الحاجة إلى أوفر النعم حظاً من البراءة؟ وهل سيتم تخريب وإحراق مأوى الوجود بعدما تم تدمير حراسه؟ وهل سيستيقظ العالم العربي ذات يوم فيجد نفسه عديم اللغة والعقل في الوقت نفسه؟

ثمة أسئلة ظلت نائمة في نصوص فلاسفتنا كل هذه القرون، وها هي الآن تستيقظ على وقع ربيع الثورات الذي يحتاج إلى حراس أوفياء وإلا سقط في أيدي العدميين الذين يشتركون في المرعى نفسه كالحيوانات، ويفتقدون النظر والرؤية واللغة الحاملة بتجليات الروح في الإبداع والشعر والفلسفة من أجل تأثيث مسكنها. ولذلك، فإن عصرنا محتاج إلى أهل

الفكر وأهل الإبداع أكثر من أي عصر سابق، وإلا سيلقى به في الضياع الأبدي. ذلك أن الأمم لا تنال كمالها بالعودة إلى الماضي والاحتماء بدفئه، بل باختراق المستقبل وتشييد عظمة الروح بالإبداع والفكر، معتمدة على ينبوع اللغة. ولذلك نجد الفارابي الذي قامت المدينة الجاهلة بتهميشه وإرغامه على الصمت، يقول: «فالاجتماعات الإنسانية منها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى، اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى، اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة، وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية.. والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها».

الواقع أن المدينة عند فيلسوفنا تعني السياسة المدنية التي تبدعها الإرادة الفاضلة لسكانها الذين يقدّسون الحرية والكرامة ويسعون إلى تعميم الخير والسعادة، وإبعاد الشرور والفساد وعدم الاطمئنان والآراء الجاهلة عن مدينتهم: «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي ينال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة». لكن كيف يمكن الأمة العربية أن تصبح أمة فاضلة وهي لم تصل بعد إلى حلم المدينة الفاضلة؟ وكيف يمكن تشييد هذه المدينة، والفلاسفة والعلماء والشعراء مهمشون ومبعدون؟

إن الفلاسفة والشعراء مولعون بهذه المدينة، ولذلك فإنهم يعيشون في المنفى من أجلها، لأنهم يقرؤون مستقبلهم، انطلاقاً من فشل روح الأمة التي وجدت ملجأها في العقيدة، وجعلت الفارابي: «ضعيف الحال، حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف، ويستضيء بالقنديل الذي للحارس». فكيف يمكن أن نتنبأ بالخير الأفضل لهذه الأمة التي لا تزال تحتقر الفلاسفة والعلماء والشعراء وتعظّم الفقهاء والخطباء؟

ومع ذلك، ما أروعك وأنت تطالع وتصنف وتستضيء بهذا القنديل البائس، وتمكنت من السكن في المطلق، وتركت لنا العدمية، كقدر حزين.

الفصل السادس
الفيلسوف وكلمة الوداع إلى الأحباء

«ماذا جرى لي، يا أصدقائي؟ بالأمس عندما اقترب المساء تكلمت إلي أشد ساعتي سكوناً: هذا هو اسم سيدتي المخيفة. وهكذا حدث الأمر، لأنني لا بد أن أقول لكم كل شيء، حتى لا يقسو فؤادكم على الراحل المفاجئ: أتعرفون فزع النائم؟

... بالأمس، في الساعة الساكنة، لانت الأرض تحت قدميّ: الحلم بدأ، عقرب الساعة اقترب، ساعة حياتي التقطت أنفاسها. أبداً لم أسمع مثل هذا السكون من حولي: حتى أن قلبي تملّكه الفزع. عندئذ تكلمت إليّ بلا صوت قائلة: أتعرفه يا زرادشت؟ وصرخت رعباً من هذا الهمس، والدم غاب عن وجهي، ولكنني سكتّ..

عندها تكلمت إلي مرة أخرى بغير صوت: «ماذا جرى لك يا زرادشت، قل كلمتك وتحطّمْ!» وأجبت: «آه، هل هي كلمتي؟ من أكون أنا؟ إنني أنتظر من هو أعظم شأناً، أنا لا أستحق حتى أن أتحطم عليه»[(١)].

هكذا ودّع الفيلسوف أصدقاءه، متألماً من شدة حرقة الفراق، حزيناً من هذا الرحيل المفاجئ الذي أحدث هزة وجودية في حياته، تفوق في عمقها فزع النائم عندما يبكي ويرتعش كالأطفال، كلما فقدوا أغلى شيء

---

(١) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠).

لديهم. ومع ذلك، فان الفيلسوف كان مبتهجاً بهذا الفراق الذي سيخلّصه من حالة الاطمئنان، ويعيد للروح حميميتها عندما تحقق لحظة «النفي العائد على ذاته»، باعتباره ذلك الوضع الهادئ: «الذي تحقق فيه الروح ذاتها بذاتها كمطلق، بواسطة نشاطها الفكري». من أجل أن تقوم بالحفر في أعمق أعماقها وربما قد تصل إلى لمس وجودها الذي يتجلى من خلال اللقاء بالفلسفة، لأنها: «المحراب الأكثر حميمية للروح ذاتها»(٢).

لم يعد الفيلسوف يشعر في أي فضاء بأنه في وطنه. إنه يحن إلى مكان هادئ يعتبره، بشكل من الأشكال، وطنه. وربما يكون هذا الوطن هو العالم الإغريقي. غير أن كل الجسور المؤدية إليه تحطمت، باستثناء أقواس قزح، وتلك التصورات اللذيذة، بل إن الفيلسوف المشتاق إلى وطن يحبه، والذي حوّله الاغتراب إلى مجرد طائر جريح أنهكته كل الأيام التي قضاها مسجوناً في شباك أعداء النزعة الإنسانية، أولئك المتآمرين على العمق الصوفي للعشق، يهتف بصوت منهك قائلاً: «أنتِ وطني أيتها العزلة، ليس لي وطن سواك، طالما انتظرتك.»

ها نحن نقف مندهشين أمام هذا الوطن الذي اختاره الحكيم، على الرغم منه، لأنه ضحّى بوطنه وكل الذين كان يحبهم، من أجل الإقامة في المنفى، متضامناً مع محبة الحكمة التي تعوّدت على هذا المنفى الإجباري، ولذلك فان عشقها يكون له ثمن باهظ وهو الحرمان من الحق في الوجود، وتحريض الذات على معانقة النفي المطلق، باعتباره شرطاً ضرورياً، إذا كان يرغب في الإقامة بالقرب من عاشقته، التي أتعبها الانتظار، وكاد أن يحولها إلى ذكرى تنصهر في النسيان.

هكذا تضعنا الفلسفة أمام الحقيقة، ولا نملك إلا أن نستسلم لهذا القدر الحزين الذي اختارته لنا، وبخاصة أنها مزجت بين الفيلسوف والحقيقة، وأضحت لا تميّز بينهما، فكلما اقتربت من هدفها، بحضرها

---

(٢) «هايدغر، هيغل و الإغريق،» الترجمة العربية، ضمن **مجلة الجدل المغربية**، عدد ٦.

ذلك الحنين إلى وطنها الأصلي، حيث تنطق الحقيقة باسمها، لأن وطن الفلسفة هو الفيلسوف الذي تحقق فيه إقامتها الشعرية، فبمجرد حرمانها منه يكبر الألم في قلبها، ويجعلها تنتشي بانشطار الفيلسوف إلى قطعتين؛ إحداهما تنحدر نحو الجسد الفاسد الذي سلبته اللذةُ حريتَه، وجعلت منه مجرد عبد خاضع لأوامر سيدته، والأخرى متحمسة إلى السفر في عوالم الروح التي فقدت الثقة في حسن الجوار مع الجسد، لأنه مارس في حقها الخيانة العظمى «.أتقصد العزلة يا أخي، تقول الفلسفة للفيلسوف، لتجد الطريق التي توصلك إلى مكمن ذاتك؟ إذن، قف قليلاً في تردد واصغِ إلي: لقد قال القطيع: من فتّش تاه، ومن اختار العزلة لن يكون في مأمن(٣)».

في لحظة من تلك اللحظات المشرقة في حياة محب الحكمة، الذي يتكلم كما لو كان هو اللوغوس، تنبثق اعترافات الروح التي تقدم نفسها كهدية من أجل كشف الحجاب عن وجه الحقيقة المرعب، ذلك أن الحقيقة بطبيعتها قاتلة، بل إنها مستعدة لقتل نفسها كلما أرغمت على أن تتحول إلى تفاهة. ولذلك، فان الفيلسوف سيتحول إلى عاشق أسير لها، لا أحد يصدق شهادته، لأن الأيام قد حوّلته إلى دمية للتسلية المعرفية، من دون أن يكتشف أسرار هذه اللعبة التي تتسلى بهذا الضياع للإنسان في القدر، لانه لم يعد بالإمكان التمييز بينهما؛ هل أنت محقّ بأن قدرك هو أنت؟ أم أنك تسعى إلى جعل قدرك يساير تطلعاتك، ويبرر فشلك في الوجود؟

إننا لا نعرف قيمة الذين نحبهم، إلا حين يغادروننا، ويتحول الحنين إلى عشق مفرط في العشق، ولذلك نتساءل؛ ما الذي جعل الأيام الرائعة تمر بسرعة؟ ولماذا اختارت الرحيل بدلاً من البقاء؟ هل يحق للإنسان أن يتألم من فراقها؟ أم أنه مطالب بتدمير قدرتها على الصمود؟ الواقع أن ما

---

(٣) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، المصدر نفسه.

يجعل قدرة الإنسان على التواصل مع عشقه، ليس هو تأجيله، أو وضعه بين قوسين، لكن قدرته على فقدانه، لأن ماهية العشق يتحكم فيها الفقدان؛ إنني أعشقك ما دمت غير قادرة على فراقك، هكذا تخاطب محبة الحكمة عاشقها الأسير. مع العلم بأنها تعرف بأن الحب هو لعبة بين قوة الروح وضعفها. وبعبارة أخرى، إنه انهيار أمام عظمة الوجود الذي يحدث هزة في كينونة الإنسان، فما الذي يحتّم على الفلاسفة أن يعيشوا التجربة الوجودية نفسها، أي القدر الحزين نفسه، مثل البقر في الليل الهيغلي عندما تبدو سوداء؟

لم يترك ميكيافلي اختياراً آخر للفلاسفة سوى استنهاض إرادتهم الطيبة من أجل احتلال موقع الاستحالة، لأنه ينبغي عدم الاعتماد على دولة قهرية وأميرها، بل على المستحيل، اللاموجود، مدينة فاضلة، وأمير حكيم. ذلك أن الفيلسوف في حاجة إلى دولة تحبه، وتسمو به إلى مراتب أعلى في الوجود ليحقق رغبته في لمس المطلق.

لعل الحقيقة تقتضي القول بأن الفلسفة هي نضال ضد التفاهة، حرب دائمة على السياسة الجاهلة التي حوّلت العقل إلى ساحة للصراع بين الفكر الظلامي والفكر المتنور، وربما يكون هذا الصراع هو السبب في هجرة الفيلسوف، وهروب الفلسفة، لأنها: «المحراب الأكثر حميمية للروح عندما تحقق ذاتها». وفي أفق هذه الوحدة، حيث تهيمن «الأليثيا» الحقيقة على طريق الفلسفة، ينبغي الوقوف على الوجه الآخر للفيلسوف. لانه إذا أرادت الفلسفة أن تصبح جدية، فينبغي عليها أن تدفع الفيلسوف إلى التجلي في الوجود، واحتلاله مكانة أشرف، بدلاً من هروبه المفاجئ، عندما يحمل معه ذكرياته وآلامه وصمته الأبدي.

لذلك نجد نيتشه يخاطب زرادشت بعنف ناعم قائلاً: «زرادشت ستظل متوحشاً إلى الأبد»، لأنك أصبحت بدون قلب، كان بإمكانه أن يساعدك على التغني فوق جسر الأسئلة التي هرمت من شدة انتظارها. وهل ما زلت عنيداً تكرر العبارة نفسها أمام عزلتك، وتقول لها:

«خذيني، إذا عدت يوماً وشاحاً لهدبك،
وغطي عظامي بعشب تعمد من طهر كعبك
وشدي وثاقي
بخصلة شعر
بخيط يلوح في ذيل ثوبك
عساني أصير إلهاً
إلهاً أصير إذا ما لمست قرارة قلبك»[٤].

أهكذا يموت الشاعر متعباً منكسراً في منفاه من دون أن يرى وطنه، ويلمس شعر أمه بنعومة فائقة تحرض وجوده على الانبثاق من جديد، وأنت تفضّل الهروب من وطنك خائفاً مرتبكاً من قساوة الرعاع وشدة حقدهم على محبة الحكمة التي تتميز برهافة إحساسها، لأنها تخجل من دمع الفيلسوف الذي كان دائماً يغطي عظامها بعشب طاهر، لم تلمسه سوى أقدام الحكماء الذين ضحّوا بأنفسهم من أجل أن تنعم الفلسفة بالخلود. فما أحلى أن يتذكر تاريخ الفلسفة أرواح هؤلاء حين يحقق اكتماله في المطلق! وما أعظم هذه الأرواح التي تنير الوجود بضيائها وتمنحه عمق حضوره الآن! وهل بإمكان العالم أن يستمر في الوجود من دون أرواح هؤلاء الفلاسفة الذين حل السخط بهم، وصارت كتبهم ترمى في النار، وتحرق أجسادهم النحيلة أمام مرأى العوام؟

إذا أردنا أن نحسن قراءة مشاعر الفلاسفة في اغتراب تاريخ الفلسفة، ونتنشي بتأملات الروح لذاتها، فإنه ينبغي أن نعترف بأن روح الفلاسفة واحدة في المطلق، ولذلك فإن المتأخر يرث روح المتقدم، لأن تاريخ الفلسفة، كما يقول هيغل: «هو سير تقدّم الروح، الذي ينتهي إلى الروح ذاتها» [٥]. هكذا يتوحد الفيلسوف وتاريخ الفلسفة في حميمية الروح التي

(٤) محمود درويش، قصيدة أمي.

(٥) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**. ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢).

تتجه نحو كمالها في الفكر المطلق: «إن التاريخ الذي نقوم بدراسته، يكتب هيغل، هو تاريخ اكتشاف الفكر لذاته بذاته»، وبخاصة وأن الفلسفة في عمقها بمثابة نمو ذاتي للروح إلى أن ترى وجهها في مرآة الكمال، لتحقق بذلك مرحلة «الفطرة القائمة»، بلغة ابن باجة الذي حكم على الفيلسوف بالعزلة المطلقة، من أجل أن يحتسي رحيق نمو روحه نحو كمال ليس بعده كمال، عندما تخرج من قشرة المحسوس، بواسطة ماهيتها وتتجه في طريقها إلى أشرف المراتب وهي مرتبة «الفطرة الفائقة»، والتي لا يصلها إلا من نطقت الروح باسمه، كلما احترقت بضيافة محبة الحكمة في بيتها.

وكيف ما كان الحال، فإنه لأمر مدهش ورائع أن يتحول قدر الفيلسوف إلى مجرد رحيل الى العدم، ويتوهم بأنه يتجه نحو الآتي البعيد، هارباً من وطنه الذي يضطهده بعدما أُخذت منه حريته، وجعلته يهرب في جنح الظلام كاللصوص: «لماذا تدلج مختفياً في الغسق يا زاراد؟ وما هو الذي تخفيه بكل احتراس تحت ردائك؟ أكنز وهبته أم طفل رزقته؟ وإلى أين تتجه على طريق اللصوص يا صديق الأشرار؟ (٦)».

بهذا الهروب يكون الفيلسوف، قد وضعنا في مملكة الحقيقة الخالصة، لأنه استطاع أن يفتح باب الإقامة الحميمية للروح بالقرب من ذاتها لتشعر بأنها في بيتها: «ها هنا يمكن أن نقول إننا في بيتنا ونستطيع، مثلنا في ذلك مثل بحّار خاض غمار بحر هائج أن نصرخ: آه اليابسة!»، بهذه الكلمات يحتفل هيغل بروح الفيلسوف ديكارت الذي قام بترميم روح الفلسفة، بعد ضلالها أكثر من ألف عام في محيط التيولوجية المضطرب، الذي لا يميّز بين الوجود والعدم، بين الموت والحياة، ذلك أن الخطاب التيولوجي يجعل من حقيقة الحياة هي الموت، بل إنه يسعى إلى تدمير سعادة الحياة بواسطة الآمل في سعادة ما بعد الموت. هكذا يدخل في صراع شرس مع الفلسفة باعتبارها محبة للحياة وترياقاً لسعادة

(٦) نيتشيه، **هكذا تكلم زرادشت**، المصدر نفسه.

الإنسان، لأنها تخلّصه من الوعي البائس، وترفعه إلى مقام السعداء بمجرد تحقيقه للحظة الوعي بالذات، عندما تنطق روحه بكلمة: أنا افكر، أنا موجود.

ما أعظم هذا الاتحاد بالأنا، ومنحها القوة على اكتشاف قارة الفكر، لأن الأنا والفكر يتميان إلى القدر الحزين نفسه، ولذلك، فانهما يستنجدان بالفلسفة من أجل أن تخلصهما منه، بيد أنها تجد نفسها مضطهدة من قبل أعداء العقل والفكر ورائحة الإنسان العاشق للحرية والحياة .إن ما يريده الفلاسفة هو الحياة السعيدة، ولكن ما يريده المرتزقة الذين تمكنوا من الاستيلاء على الثروة والسلطة، هو نسف الحياة وتدمير السعادة، واضطهاد الإنسان. ربما تكون هذه المفارقة غير مفهومة، لأن أعضاء هذه المرتزقة تمكنوا من احتلال موقع هام في المخبأ الرفيع للعاطفة الدينية، مما جعلهم يتحكمون في البنية التحتية للوجدان والعواطف التي حوّلها الحزن إلى مجرد مادة أولى يتحكم فيها هؤلاء التجار، تجار الأرواح، والحقيقة.

في إحدى لحظات فرحه النادرة، يتحدث الفيلسوف مع نفسه التي استطاع أن يبدعها في يوم ممتلئ بالأشباح، تحولت فيه العقيدة إلى ايديولوجية مدعمة للقهر والاستبداد، وتمكنت من تحطيم نور الكينونة في الإنسان لتحوله إلى حيوان مطيع، توجهه خطب فقهاء الظلام. هكذا نجد الفيلسوف خائفاً من نفسه، هارباً من هذا القدر الحزين معتقداً في إرادته، مردداً نشيد أحزانه: «لقد تبينت الطريق الذي يقودك إلى ذاتك، أيها المنفرد، وطريقك منبسط أمامك وأمام شياطينك السبعة، فستصبح منذ الآن جاحداً لنفسك، ساحراً مجنوناً، مشككاً كافراً شريداً، فيجب عليك أن ترضى بالاحتراق بلهبك، إذ لا يمكنك أن تتجدد ما لم تشتعل حتى تصبح رماداً»(٧). فما الذي يجعل الفيلسوف يرمي بنفسه في النار، ويحترق بلهبه إلى أن يصير رماداً؟ هل من أجل أن يتجدد بالفعل؟ أم أنه يتجه نحو

---

(٧) نيتشه، المصدر نفسه، ص ٩٠.

الاندثار في لهيب العدم ليترك الوجود فارغاً، ومن دون عمق؟

«اذهب إلى عزلتك، فإنني أشيّعك بدموعي يا أخي، لأنني أحب من يتفانى ليوحّد في فنائه من يتفوق عليه»[8]. هكذا تتحول العزلة إلى قدر يلاحق الفيلسوف، لا لشيء إلا أنه وهب نفسه لمحبة الحكمة، وانصهر في جسدها، من دون أن يعلم ما هو المصير الذي ينتظره، وصار يتحدث بالطريقة نفسها التي يتحدث بها اللوغوس، بل لقد تحول إلى أداة تنفذ تطلعاتها من خلاله، لأنه يعتقد بأن هذا الانسجام العابر، هو بمثابة عشق متبادل، يحرضه على القول «أحبك أيتها الابدية». وحين نسأل الفيلسوف، كيف يمكنك أن تحب الأبدية، وأنت عابر في زمن ثابت؟ يخاطبنا مثل الواثق من نفسه: «نعم، لست أنا الذي اتكلم، لكنه اللوغوس الذي سمعتم»[9].

يضعنا هذا الجواب العنيد أمام إمكانيتين، فإما أن الذي يتكلم قد أصيب بمسّ من الجنون وأسكنه عتماته، ولم يعد يتحكم في خطابه، أو بالأحرى لا يعرف حتى ما يقوله، وإما أن من تتخذه الفلسفة كمسكن لها حين إقامتها في الوجود، تقوم بتحويل روحه إلى ناطق باسمها. هكذا يصبح اللوغوس هو الذي يتحدث. انطلاقاً من الإنسان، إلى درجة أنه لا يتحكم فيه. ولذلك، غالباً ما تجد الفيلسوف يحاور نفسه بصوت مرتفع. ولعل سقراط كان رائعاً عندما اعتبر أن الفلسفة هي مجرد حوار بين النفس وذاتها، لأنها تحن إلى ذلك الأصل الذي جاءت منه، وبخاصة أنها كانت عالمة قبل أن يعتقلها الجسد الذي يؤثر في ماهيتها، ويحكم عليها بالجهل والانصهار في اللذة الحسية، من أجل أن تتحول إلى نفس حيوانية. تقضي حياتها منغمسة في المحسوس، وليس بإمكانها أن ترفع رأسها إلى السماء، وتتأمل وجودها، لتتذكر ذلك الأصل الذي حرمت منه، هكذا يصبح حالها

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) هيراقليط، انظر: عزيز الحدادي، **جمهورية العباقرة** (فاس: دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٩)، ص ٣٥.

يشبه حال «أولئك الذين لم يصلوا بعد إلى لحظة الإنصات ولا إلى لحظة الكلام»(١٠) والذين يهتمون بالأشياء التي تسقط أمامهم في الطريق: «إن الكلاب تنبح في وجه الذين تعرفهم» كما «أن الحمير تفضل القشّ عن الذهب».

اهرب يا صديقي إلى عزلتك. لقد طالت إقامتك قرب الصعاليك والأدنياء. لا تقف حيث يصيبك انتقامهم الدساس. لقد أصبح كل همهم أن ينتقموا منك. إنهم لصغار أدنياء، ولكنهم كثرة. تلك هي نصيحة زرادشت إلى صديقه الفيلسوف. لأنه لا يمكن أن يكونوا أصدقاء إن لم يكونوا قد صاروا نصحاء كما قال أرسطو. ذلك أن صداقة الفلاسفة هي صداقة الأخيار، لأن الخير إذا صار صديقاً، صار الصديق خيراً، أما صداقة العوام فرديئة، لأنها تنتهي بمجرد ما تنتهي المنفعة، ولذلك يقول أرسطو: «فصداقة ذوي الرداءة فرديئة»، لأن مآلها يكون بالضرورة هو التعاسة، على عكس صداقة الأخيار التي تقود نحو السعادة. لكن كيف أصبح هذا العالم برهاناً على فشل الفيلسوف في قدرته على العيش مع أصحاب الرداءة في الوطن نفسه؟ وهل سيمكنه هذا الرحيل من اللقاء بالأخيار لكي يحقق غاية ذلك المبدأ القائل إن الشبيه يشتهي الشبيه؟

لو أن الفلسفة كانت محظوظة، واستطعنا أن نأخذها مأخذ الجد، لما كان ثمة أشرف من إعطاء دروس حول المعلم الأول للفلسفة، حسب هيغل، ذلك أن هذا الرجل امتلك قدرة خارقة على إخراج براعم العقل من قشرة العدم، ودفع الفلسفة إلى الاعتراف بعمق محبتها وانصهارها في روحه. هكذا تحول هذا الفيلسوف، إلى وجه آخر للفلسفة، وجه مشرق ونادر في الوجود، لأنه يشبه شروق الشمس، وباختفائه يعم الظلام على هذا العالم الذي أصبح فيه الفيلسوف مذنباً ما دام يدعو إلى الإيمان بالعقل والثورة على اللذة والعاطفة الحزينة التي حولت الإنسان إلى عبد

---

(١٠) انظر كتابنا: **جمهورية العباقرة**، المصدر نفسه، ص ٣٥.

مدى الحياة. فكيف يمكن الفلسفة أن تنجو من الدمار بعدما شاهدت بعين القلب إعدام الفيلسوف ورمي كتبه في النار؟

يتعلق الأمر، إذن، بمعادلة صعبة أشخاصها ثلاثة، الفيلسوف، والفلسفة، والنوابت. فكلما تجسدت الفلسفة في الفيلسوف تفجر غضب النوابت الذي يحول الوجود الى دمار بواسطة تخريبها بعنف لهذه الحميمية التي تجمع بين المحب ومحبة الحكمة. هكذا تحرم الروح من اكتشاف ذاتها، وتتم محاكمتها في ليل ممتلئ بالرموز يسيطر عليه طائر الخفاش الذي يتمتع بعدم الرؤية، والتمييز بين الحق والباطل بين ما يجب فعله، وما ينبغي عدم فعله. بل إنه يحكم على الحكيم بالإقامة الأبدية في المنزلة بين المنزلتين، إنه ملقى خارجاً بين السياسيين الذين يفتقدون التعقل والشعب، ولكنه في هذه المنزلة الوسطى، وفيها وحدها بالذات يتحدد من هو الإنسان، وتقرر إنّيته. وهكذا يقيم شعرياً على هذه الأرض.

والحال أن الزمان الذي نعيش فيه لا يمكن وصفه إلا بالتعاسة، مما يحتّم على الفيلسوف السفر في الماضي من أجل اللقاء بأرواح العظماء ومجالستهم، لأن كمال روحه لن يتم إلا بالسير في الاتجاه نفسه الذي تتجه إليه هذه الأرواح، لأنه في جو أزرق ساحر يلمع برج الفلسفة الذي يغري الفلاسفة بالانتقال من بلاد إلى بلاد خلال ليل أقدس. وربما قد يهتفون بألم قائلين: لقد جئنا إلى هنا متأخرين، وهناك في أعلى تعيش أرواح العظماء.

ينقل إلينا هولدرلين، شاعر الشعراء، هذا الوضع المأساوي للحكيم قائلاً: «إن العنصر العنيف ونار السماء، وصمت الناس، وحياتهم في الطبيعة، وقصورهم ورضاهم قد هاجمني من دون انقطاع، وكما يردد الناس عن الأبطال، أستطيع أن أقول أنا أيضاً أن أبولون قد وجه اليّ ضربته»(١١). ذلك أن النور الباهر حين زاد عن حَدّه ألقى بالشاعر في

---

(١١) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، تقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

الظلمات وحرمه من ملاقاة ما تتجه الحكمة صوبه، فهل هناك من شواهد أخرى تثبت أن هذا القدر الحزين لم يكن إلا مجرد حلم يشبه رنين النذير؟

ينبغي أن نعترف بأنه إذا كان الشاعر معرّضاً لصواعق الجنون عندما تصله الهبة السماوية ملفوفة في نشيد العيد، فإن الحكيم يضطهده انتظار المجهول وما يحمله من غموض، ولذلك نجده متأهباً للسفر باستمرار، لا يحتاج إلى حقيبة ولا إلى جواز سفر، ذلك أن سفره يتم فوق أجنحة الكينونة التي تبعده عن شراسة الزمان، حيث ينتظره شروق شمس جديد ورائع. لأن الشمس والنسر والأفعوان هي أخلص الرفاق مهما طالت الرحلة. وبالرغم من صعوبتها ومشاقّها، فان الإخلاص يوحد مصيرها، ذلك: «أن الروح الجريئة تطير كالنسر لملاقاة العواصف»، باحثة عن الأصل الذي ينبثق منه ضياء الشمس، الذي يساعد الإنسان على امتلاك الفكر، كما يساعده على «بناء مسكن الوجود» ويتأمل السكن في المسكن. ولما كان مقر الإنسان لا يوجد إلا في حقيقة الوجود، فباستطاعته أن يتلقى التوجيهات والإشارات من قلب الوجود. فهل حان الوقت لكي يحصل الإنسان على إمكانية الإقامة في حميمية الوجود؟ وهل بإمكان الإنسانية أن تكف عن مطالبة الفلسفة بالمستحيل؟ وهل بإمكان الفيلسوف أن يتمكن من نشر سلطته على الفلسفة في غياب اللغة، باعتبارها أخطر النعم، تقوم بنبذ كل كائن لا يحسن استعمالها؟

ربما تكون تجربة الوجود، ليست شيئاً آخر سوى تجربة القلق الذي يجعلنا لا نصمّ آذاننا، خوفاً من العدم، عن هذا النداء الذي ينادينا بلا صوت، والذي يهيئنا لما يمكن أن نلقاه في الهوة من أهوال. ولذلك، فان الترياق الذي ينتظرنا هو أن نتعلم حكمة الإنصات لنداء الوجود، كما فعل الإغريق، هؤلاء الذين كانوا يحتفلون بعيد الوجود. حيث نجد أنفسنا مرغمين على الإنصات لنداء فلاسفة الإغريق انطلاقاً من أسئلة هؤلاء، وبعبارة أخرى؛ فما الذي يفرض علينا إعادة صياغة سؤال الفلاسفة

الإغريق، صياغة جديدة؟ بل ما الفائدة التي ننتظرها من وراء بعث هذا السؤال من رماده؟ هل يتعلق الأمر بدعوة حميمية للإنسان بما هو إنسان من أجل الإقامة في الفلسفة؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد حنين ملفوف في صرّة نقود بالية تنتظر من يرميها في النسيان؟

هكذا توجهنا الفلسفة إلى الاندثار في لذة العدم، التي لا يضاهيها أي صنف من أصناف اللذة، لأنها تقتل كل من اقترب منها. ومع ذلك، فإن الفيلسوف يجد نفسه مضطراً لعشقها والذوبان في لهيبها، لأنها قدره، وبخاصة أنه ليس بإمكان أي أحد أن يختار قدره، ولا اليوم الذي سيموت فيه، أو بالأحرى أن يغير مساره من التعاسة إلى السعادة مهما فعل. بيد أن الفلسفة وحدها تملك حقيقة الإنسان، ولكنها تفضل العمق، والاختفاء وراء حجاب الجهل: «إن كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً»، تلك هي الحكمة التي نطق بها سقراط، هذا الماكر الذي قادنا، إلى التيه وتركنا هناك، دون معرفة طريق العودة، وكل ما نعرفه هو عبارته الشهيرة: «اعرف نفسك بنفسك.» لكن كيف يمكن أن نعرف أنفسنا بأنفسنا؟ وما هي الوسيلة التي ستمكننا من ذلك؟ هل بإمكان الفلسفة أن تساعدنا على معرفة أعمق ما في أنفسنا؟ وكيف يمكن استدراجها إلى هذه المعرفة؟ ونحن نعلم بأنها تعشق الفرار، وتحطيم الأرواح التي تسكن فيها من أجل أن تصاب بجنون العظمة؟ وأين يكمن الخطر الأعظم المهدد لمستقبل الإنسانية؟

لقد حكمنا على أنفسنا في هذا الفصل، بالتيه المطلق في فضاءات الفلسفة، لأن التيه وحده يعلمنا كيف نفكر، وما الذي ينبغي التفكير فيه، من أجل إعادة قراءة تاريخ الفلسفة في أفق فينومينولوجي يعتمد على الروح وما تنطق به من حكمة خالدة، فما علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة؟ هل هي مجرد رغبة في المعرفة، أم أن مصيرها يتحكم فيه عشق أبدي؟

من المحتمل أن تكون هذه الأسئلة متأزمة في ماهيتها، وقابلة

للانفجار في أي لحظة، ما دام أنها انبثقت في حميمية اغتراب الفيلسوف وفيض الحنين إلى الفلسفة، ومع ذلك لا بد من لمسها بنعومة شرسة من أجل تقصير ينبوع محبة الحكمة في هذه الصحراء التي يحتضر فيها الفكر بعدما تم اضطهاد الفلاسفة، والحكم عليهم بتراث التهافت، كما تركه الغزالي وأفاده. فهل بإمكان إحياء تاريخ الفلسفة أن ينقذ الفكر العربي من الموت؟

الفصل السابع

عندما يختار الفيلسوف إقامتة الشعرية والمفكرة في تاريخ الفلسفة

«سأعود بعودة هذه الشمس وهذه الأرض ومعي هذا النسر وهذا الأفعوان، سأعود لا لحياة جديدة ولا لحياة أفضل ولا لحياة مشابهة، بل إنني سأعود أبداً إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً، فأقول أيضاً بعودة جميع الأشياء تكراراً وأبداً، وأبشر بظهيرة الأرض والناس، وبقدوم الإنسان المتفوق.» هكذا تكلم زرادشت. ربما تكون هذه العودة مجرد حلم لا يمكن تحقيقه إلا بعيداً عن نور الشمس حين تصاب الروح بلسعة السكينة وتنحدر نحو الاطمئنان، من أجل أن تتذوق ما هو أوفر الأعمال حظاً من البراءة في الوقت المناسب. ولعل الشاعر هولدرلين كان يردد حكمة رائعة تقول: «أن يكون المرء ذاته، هي الحياة، ولسنا نحن الآخرين غير حلم بها». فما أحلى هذا الحلم بالحياة، وما أمتع أن نعيشه ولو مرة واحدة في العمر، ولكن إلى متى سيظل لذيذاً وممتعاً كأيام الطفولة التي تحيطها البراءة بعنايتها المقدسة؟ وهل يمكن اعتبار حياة الحكماء والشعراء مجرد حلم ينام في حميمية الروح؟

إن هذه السعادة التي تجلبها الفلسفة للفيلسوف حرِّيفة الطعم، على الرغم من أنها تمنحه الفرح بالكينونة، واللذة بالماهية، ومن أجل أن يكون التفكير ممكناً في هذا الوضع الملتبس للفيلسوف، لا بد من اختيار تلك اللحظة الحاسمة في حياة الفيلسوف، والتي تكشف لنا عن حقيقة روحه،

باعتبارها شفافة هشة، تختفي وراء العجرفة. ذلك، أن الفيلسوف قد أنهكه عشق محبة الحكمة وحوّله إلى مجرد انقاض طالت إقامتها في الحنين إلى الماضي. فما الذي يرغم الفيلسوف على هذا الاستسلام للحنين والعيش في نعمته؟ وكيف كانت إقامة الفيلسوف هيغل في الفلسفة اليونانية؟ وكيف وقع اختيارنا على هيغل وتاريخ الفلسفة؟ بل ما الذي نريده من هيغل الآن؟

عندما نقول: الإغريق، نفكر في بداية الفلسفة، وحين نذكر اسم هيغل، فإننا نفكر في تمام الفلسفة، هذا الإيقاع في الكتابة باعتبارها تأريخاً لبداية الفلسفة انطلاقاً من اكتمالها، هو ما يثير شهيتنا، لأن ما يجعل البداية عظيمة هو تحقيق كمالها، تمشياً مع المبدأ الأرسطي القائل، إن لكل شيء غاية، وغاية الفلسفة لن تتحقق إلا في اكتمالها، من أجل أن تتمكن من الحديث إلينا عبر تاريخها، وبخاصة أنها تتحدث إلى الفلاسفة في عصر صار فيه انهيار الفلسفة واضحاً، لأنها بدأت هجرتها، حسب هايدغر، نحو عوالم المنطق الرمزي، وعلم النفس، وعلم الاجتماع،على الرغم من أنها مجرد أدوات وجدت لغيرها، أي أنها تسعى إلى ضمان نجاح العالم السياسي الاقتصادي، أو بالأحرى العالم التقني.

هكذا يتعيّن علينا في بداية هذه العودة إلى حميمية اللقاء بتاريخ الفلسفة، الإعلان عن الحق في الفلسفة لكل إنسان لم يفقد نزعته الإنسانية. إن وجودية الوجود لا يمكنها أن تتم إلا في ظاهرية الروح، أي في إنسانية الإنسان التي كادت التقنية أن تقضي عليها، لأن التقنية لا تفكر، وهي مجردة من المشاعر، بل تسعى إلى نسف الإنسان، ولذلك، فإنها لا ترغب في أن يستيقظ الفكر من سباته، وبعبارة أخرى، إنها تعلّمه نسيان الوجود والفكر، هكذا أصبح الإنسان المعاصر حيواناً لا يفكر ينعم بسباته في النسيان، نسيان الذات، باعتبارها أعظم ملكية يمتلكها الإنسان، ولذلك فإن هيغل يدعونا إلى السير معه في هذا الطريق الذي سيقودنا إلى الماضي انطلاقاً من الحاضر، وبخاصة أن الفلسفة لها قدرة خارقة على أن

ترمي بنا في قلب ما ينتظرنا هناك عند الإغريق الذين كانوا يبتهجون بالوجود، وتتجلى أرواحهم من خلال أعياده التي يفتتحها نشيد الأمل في صبحاته الباكرة، عندما يستيقظ طاليس ثم يسقط في نبع الماء، ويتحول إلى أضحوكة في عيون الخادمات. أو ربما حين يغادر هيراقلطيس مدينته، ويحرم من رؤية أهله ثانية، يتغذى بالإنصات المطلق إلى نداء الوجود. وقد يساعدنا الحظ ونركب مع بارميندس في تلك العربة التي حملته إلى الوجود وأبعدته عن اللاوجود، بيد أنه تحول إلى ثنية تجمع الفكر بالوجود، لأنهما الشيء نفسه. الى درجة أن سقراط قد تجرّع قدح السم من أجلهما من دون أن يشعر بالألم.

يا لها من حقيقة مدهشة للروح! هيغل ضيفاً في بيت الحكمة محاطاً بأرواح هؤلاء العظماء الذين تحكموا في هندسة الوجود والفكر معاً. وفي زمن واحد، يفصله مكيال متفرد، ذلك أن تاريخ الفلسفة عند هيغل هو صيرورة تقدم للروح، إلى أن ينتهي إلى الروح ذاتها، لأن هذا الحفر الأركيولوجي في الروح لن يفضي إلى شيء غير أعماق الروح، حيث ترسو صخرة الوجود في وحدتها. إذ إن تاريخ الفلسفة ليس ملخصاً للآراء والمذاهب المختلفة التي يحلّ بعضها محل البعض من دون تناغم، بل هو المطلق حين يتجلى في ظاهريات الروح، ويسمح للوعي بتحقيق ذاته، وتمرده على الوعي البائس، الذي يشكل حجاباً بين الإنسان وماهيته التي تشكل الحكمة قوامها، لأن: «الإنسان هو أول من جعل نفسه مزدوجاً: هو الوجود الواعي لذاته: هو الكلي، وهو الذي يستطيع أن يقول أنا، وما ذاك إلا لأن من طبيعته أن يفكر»[١].

يعلن هيغل عن تصوره لتاريخ الفلسفة قائلاً: «إن التاريخ الذي نقوم بدراسته هو تاريخ اكتشاف الفكر لذاته بذاته»، هكذا يصبح تاريخ الفلسفة

---

(١) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط ٣ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٢٩.

في هذا الأفق ليس سوى تطور الفلسفة ذاتها، لأن الفلسفة هي نمو ذاتي للروح يمتد إلى أن يصل الى تحقيق المطلق، على اعتبار أن الفلسفة وتاريخها يتوحدان في المطلق، بيد أن ما يهم هيغل في هذه الوحدة، ليس هو البحث عن تطور الفكر من خارج ماهيته كما يفعل تاريخ الفلسفة، بل: «سوف نرى، يكتب هيغل، حركة الفكر تتحدد بوضوح داخل وسطها الفكري الخاص. وحين يصبح الفكر أصيلاً مدعوماً بذاته، لا بد أن يكون فكرة، وحين ينظر إليه في كليته الشاملة فسوف يكون هو الفكرة، أو المطلق»[٢]، ولذلك، فإن هايدغر يعتبر أن هيغل استطاع أن يجعل الفلسفة تتحرك داخل تاريخها، وأن تكون هذه الحركة هي الفلسفة ذاتها في الآن نفسه، مع العلم أن هيغل قام بقراءة عصره انطلاقاً من تاريخ الفلسفة، وربما يكون هذا هو السر في ابتهاجه وجعله الحقيقة في متناول الفلاسفة، ما دام أنه قد حدد للفلسفة هدفاً واحداً، وهو الحقيقة، حيث نجده يقول: «الفلسفة، من حيث هي تاريخ الفلسفة، هي مملكة الحقيقة الخالصة، إنها إقامة حميمية للروح بالقرب من ذاتها[٣]». وبإمكاننا القول: «إن الحقيقة هي مجموع الفكر أو شموله، وحرية الكل»[٤]. لكن كيف يمكن أن يصبح للفلسفة هدف واحد وهو الحقيقة؟ وبأي معنى يمكن لتاريخ الفلسفة أن يصبح في هويته فلسفياً؟ بل ما المقصود بكلمة فلسفياً؟ وماذا تعني كلمة تاريخية؟

لا نملك إلا أن نلتمس الجواب من هيغل الذي حكم علينا بالسير معه في هذا الطريق الذي ينيره الغموض. ومع ذلك، فإن الفلسفة تحبه، وإلا لم تهبه نفسها، ربما يكون قد أغراها بقدرتها على امتلاك الحقيقة، ومن بإمكانه أن لا يكون سعيداً بهذه الملكية؟ ومن أجل معرفة هذا القدر الذي اختاره الفيلسوف لنا، لا بد من الإنصات إليه وهو يتحدث عن

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣) هايدغر، **هيجل والاغريق**، المصدر نفسه.

(٤) هيغل، المصدر نفسه، ص ٧٠.

تاريخ الفلسفة بمتعة نادرة في الوجود. هكذا نجده يقول: معه(=أي ديكارت) ندخل إلى فلسفة مستقلة... ها هنا يصبح في استطاعتنا القول أننا نوجد في بيتنا، ونستطيع، مثلنا في ذلك مثل بحار خاض غمار بحر هائج أن نصرخ معلنين «اليابسة!». يريد هيغل عن طريق هذه الصورة أن يقول أن الكوجيطو الديكارتي: «أنا أفكر، أنا موجود» هي الأرض الصلبة التي يمكن للفلسفة أن تستقر عليها بعد ضلالها ألف عام، عندما تحولت إلى معجم سكولائي لشرح مفردات التيولوجية. ولذلك فإن الأنا تصبح في فلسفة ديكارت هي الذات المفكرة التي تضع لكل شيء مقياسه، أي ينشر وجوده، ومع ذلك لا بد أن نتساءل عن هوية هذه الأنا التي تشرع للوجود، هل بإمكاننا القول إن «الأنا أفكر»، هي اليقين على وجودية الوجود؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للفكر أن يبرهن على وجوده في غياب الوجود؟ أي: كيف يمكن تلك الثنية التي تجمع الموجود بالوجود أن تحقق وجودها منفصلة؟

والحال أن الوجود في حقيقته هو الفكر مفكّراً في ذاته على نحو مطلق، لأن الوجود والفكر هما شيء واحد، حسب عبارة بارميندس. انطلاقاً من هذا التطابق، يبرز الدور الأنطولوجي للأنا الثنية التي ترمي بالموجود في الوجود من أجل تجليات الروح، لأن ما كان يهم هيغل هو أن يجعل من الروح منهجاً يساعده على قراءة تاريخ الفلسفة، لأن الروح توحدت في الأشياء، وشكلت بذلك الفينومينولوجيا. ومع ذلك نتساءل، كيف أمكن هيغل أن يستخلص مفهوم الدياليكتيك انطلاقاً من عبارة بارميندس: الفكر والوجود هما الشيء نفسه؟ وكيف استطاع أن يقدم قراءة عميقة ورائعة لتاريخ الفلسفة من خلال الدياليكتيك؟

لقد حانت الساعة الآن لنعترف بأن الفلسفة اختارت كمالها في النسق الهيغلي، ذلك أن هذا المهندس لتاريخ الفلسفة استطاع أن ينقل الفلسفة من الوجود إلى الروح ليضمن لها إقامة هادئة في حميمية الإنسان. حيث نجده يعترف بذلك قائلاً: «فكل فلسفة كانت، ولا تزال، ضرورية، وبالتالي

فليس منها ما اختفى وما زال، وإنما تجدها عناصر إيجابية في كل واحد. وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة»[٥].

فإذا كانت فلسفة هيغل «ثمرة» لتاريخ الفلسفة، فهي تحمل في جوفها مبادئ الفلسفات السابقة كلها. وبخاصة أن هيغل يعتبر أن الفلسفة في تطورها تشبه الشجرة في نموها، فنمو الشجرة يعني اختفاء البذرة، فهي تتحول إلى وريقات صغيرة، ثم يكون نمو الزهرة سلباً لهذه الوريقات ... ثم تجيء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات. ومع ذلك، فلم يكن في استطاعة أي منها أن يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة.[٦] ربما تكون هذه هي الشروط التي وفرت تلك التربة التي انقدحت فيها شرارة المنهج الهيغلي الذي استند على المنهج الفينومينولوجي في محاضراته في تاريخ الفلسفة، وخاصة وأن هيغل كان لا يميز بين الدياليكتيك التأملي والمنهج باعتباره الحركة العميقة التي تتحكم في عملية إنتاج الروح لذاتها، ربما يعود هذا إلى تأثره بديكارت. والشاهد على ذلك أن أول كتاب لديكارت كان عنوانه **مقال في المنهج**، والمنهج هو الجدل التأملي الذي يحدد كل ما يحدث في التاريخ، ولذلك نجد هيغل يقول: «كل ما تم إنتاجه بواسطة عمل آلاف السنين، يوجد متضمناً في الفلسفة من حيث هي كذلك، في الفلسفة المعاصرة، في الفلسفة الحديثة، ذلك أن الفلسفة هي حصيلة كل ما تقدمها». ولعل هذا بالذات ما جعل هايدغر ينبهنا على أنه ينبغي أن نفهم بأن تمام الفلسفة لا يعني نهاية الفلسفة، بل يمكن اعتباره مجرد صيرورة يحتفظ للبداية بجوهريتها. هكذا يكون النسق الهيغلي بمثابة التركيب بين الأطروحة والموضوع، لأنه إذا كان الموضوع هو الفلسفة الإغريقية، ونقيضه هو فلسفة ديكارت، فإن التركيب بينهما هو فلسفة هيغل.

ولذلك فإن الإبداع الهيغلي يكمن في مدى قدرته على جعل المنهج

---

(٥) هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**.

(٦) انظر: «هايدغر، هيجل، والإغريق»، المصدر نفسه.

الدياليكتيكي يخدم فلسفته، إذ حوله من سيد متعجرف إلى عبد مطيع، بإمكانه أن يضحي بنفسه من أجل تألق الفيلسوف الذي أصبح يتمتع بثقة كبيرة في النفس تسمح له بالقول: «لم يكن إنسان العالم الإغريقي قد عاد إلى ذاته بعد كما هو عليه الحال في زمننا هذا، أكيد أنه كان ذاتاً. ولكن لم يضع نفسه من حيث هو ذات في خدمة الفلسفة» لأنه في الفلسفة السابقة لديكارت لم تكن مناقضة الذات للموضوع أرضاً صلبة بعد. لأن هذه الدرجة التي تسبق النقيض هي درجة الأطروحة، ومعها بالذات الفلسفة عند الإغريق، باعتبارها الظهور الأول للروح: «وهكذا فإن أقدم الفلاسفة هم أفقرهم»، وبخاصة أن درجة الوعي الإغريقي كانت تتراوح بين التجريد والجمال، ولنا أن نتساءل، كيف يمكن الجمع بينهما؟ بل كيف استطاع هيغل أن يجمع بين حلقات تاريخ الفلسفة ضمن أفق منفتح على الجمال، باعتباره تجريداً؟

ينطلق هيغل في تأويله الفينومينولوجي للفلسفة الإغريقية من مسلمة أن مفاهيم فلاسفة الإغريق تنطق بمفهوم واحد هو الوجود، فاللوغوس كما حدده هيراقلطس، والكل عند بارميندس، والمثل عند أفلاطون، والفعل كما عرفه أرسطو، كلها تجليات للوجود كما تبرهن عليه روح الفيلسوف: «إن الكلي الأول هو الكلي الذي يكون مباشراً، أي الوجود، كمحتوى وموضوع يتجلى في الفكر الذي يقتصر على أن يوجد»[٧]. ولذلك، فإن هيغل يؤول عبارة «الوجود والفكر هما واحد» قائلاً: «الوجود من حيث هو الفكر الذي يوجد، وبعبارة أخرى أن الفكر ينتج الوجود، ولعل مبدع هذه الأطروحة قد فتح باب التأمل الفلسفي، على الرغم من أن هذه البداية كانت غامضة، لأن بارميندس استطاع أن ينقلنا من التفكير في الغموض إلى الإيمان به. وربما يكون هذا هو السبب الذي منحه تأشيرة الإقامة الأبدية في تاريخ الفلسفة، وقد كان هيغل يعتمد عليه أثناء إعادته

(٧) هايدغر، المصدر نفسه.

ترتيب فضاءات هذا التاريخ الذي يشع نوره كبرج أزرق في السماء، ولا يتراجع عن تحديده لأهداف اللوغوس كما تركه هيراقليطس، وبخاصة وأنه كان يقصد به وجود الموجود. فهذه الضمانة على وجودية الموجود ومنحه الشرعية الأنطولوجية، هي ما جعل مهندس تاريخ الفلسفة يسقط في أحضان ذلك العشق الأسير لهذا الفيلسوف الذي كان ضحية جنون العظمة، إلى درجة أن هيغل يعترف أمام محكمة العقل قائلاً: «ليست هناك مقولة لهيراقليطس لم آخذها في فلسفتي». هاهنا نوجد في قلب الخصام العاشق، الذي يوحد بين الحكماء في جمهورية العباقرة، ذلك أن خصام المفكرين خصام عشاق، غايتهما تحقيق الكمال حين يتم الانصهار في المطلق. لذلك، فإن هيغل ظل يجالس هيراقليط على هضبة الوجود التي تطلّ على بحيرة سقراط التي اشتراها أرسطو وكتب فيها أعظم كتبه في تاريخ الفلسفة، لأن روح المعلم الأول امتدت في روح معلم الإنسانية وشهيد الفلسفة.

يا لعَظَمة هذه الروح، من حيث هي ذات تتعرف على نفسها بمجرد سيرها في التاريخ، متشبثة بالمنهج الدياليكتيكي الذي يمنح الفلسفة القوة على أن تصير: «المحراب الأكثر حميمية للروح ذاتها»، عندما ترى نفسها في المرآة تتعرف عليها وتسقط في حبال عشقها، هاهنا نصل إلى بر الأمان، الذي سيمنحنا القدرة على التساؤل بكل يقين عن أهمية قراءة هيغل والإغريق في الاقتراب من تاريخ الفلسفة الذي تهيمن عليه سلطة الحقيقة، الأليثيا كما أبدعها بارميندس. لكن كيف أمكن الحقيقة أن تتحكم بقوة في مسار الفلسفة؟ هل تسمح لنا الفلسفة بالقول أن كل من أخذ طريق اللاحقيقة قد انزاح عن مسارها مما يجعلها تدير ظهرها إليه؟

إذا كانت الأليثيا قد هيمنت على بداية الفلسفة الإغريقية وتحكمت في مصيرها، فإن الفلسفة المعاصرة أصبحت تتساءل عن طبيعة هذه الهيمنة: هل هي مجرد نزوة عابرة، أم عشق أبدي؟ وبعبارة هايدغر: هل نفهم الحقيقة بأنها اليقين، أم نفكر فيها كتمزيق للحجاب؟

إن العذوبة كلها كامنة في لغة الفلاسفة التي تجعل الجسور ممدودة بين المفاهيم، لأنه عندما يصف هيغل الوجود بأنه الظهور الأول للروح، فإنه يتعين علينا، حسب هايدغر، أن نضع هذا الظهور موضع تساؤل. وبعبارة أخرى، هل يسعى هيغل إلى جعل تمزيق الحجاب عن وجه الحقيقة المغري، مجرد تجلٍّ للذات المفكرة كما هي عليه الحال مع ديكارت، أم أن الأمر يتعلق بالظهور الخالص لفكرة الجمال؟ هذه الفكرة التي يحدد من خلالها هيغل درجة الوعي الإغريقي، ليفسح المجال أمام تحقيق هذه الفكرة للمطلق في نسقه الفلسفي، حيث تتجلى الروح لذاتها بإطلاق، ليصبح هذا الظهور هو فينوميلوجيا الروح، لكن كيف يمكن أن يتحول رفع الحجاب في فلسفة هيغل الى مجرد روح حققت نفسها في ذات مطلقة، إنها ذات الفيلسوف؟

ربما تكون الأليثيا هي اللغز ذاته، باعتبارها القضية الأساسية للفكر الفلسفي، الذي يسعى إلى الإحاطة بماهية التاريخ، ذلك أن الروح عندما تتجلى في المطلق، فإنها تحقق وحدتها مع التاريخ، لأن ما كان يهم هيغل هو رؤية فكره الفلسفي يمشي في ماهية التاريخ.

نعم لقد كان فيلسوفنا مضطراً أثناء شرحه للكلمات الأساسية التي كان فلاسفة الإغريق يقولون بها الوجود، وهي: اللوغوس، الآن، الإيديا، الإنرجيا، أن يستنجد بتاريخ الفلسفة وإخضاعه للمنهج الدياليكتيكي، لأن متعة التفلسف لا يمكنها أن تتحقق إلا في أعماق الفلسفة التي تحرك الروح نحو الحنين إلى الأصل الذي انبثقت منه، وهو الحب الذي يحفظ الكون من الانهيار، هذا الحب الأبدي الذي يوحد الفلاسفة في المطلق.

ولعل ما يهمنا في هذه القراءة التاريخية لتاريخ الفلسفة بواسطة «هيغل والإغريق»، هو لمس ماهية التأويل الهيغلي لماهية تاريخ الفلسفة، انطلاقاً من تاريخ الوجود عبر برزخ الذات المطلقة، لأن قراءة هيغل لتاريخ الوجود لم تكن بريئة، بل كانت تهدف إلى تحقيق الوحدة بين ماهية التاريخ والذات المطلقة، لتتمكن من اقتحام مملكة الحقيقة الخالصة،

باعتبارها هدفاً للفلسفة، وليس لها هدف سواها. فهل الأليثيا (الحقيقة)، باعتبارها تمزيقاً للحجاب هي نفسها الوجود، أم انكشاف للروح؟

يقول هيغل عن فلسفة الإغريق: «لا يمكن أن يحصل رضانا بها إلا في حدود معيّنة». ونخشى أن نصبح نحن الذين لا نرضي هذه الفلسفة[٨] ما دمنا قد ابتعدنا عن غايتها، ولم تكن الحقيقة تغرينا ولا الإقامة في الوجود تفرحنا، لأننا افتقدنا سر الابتهاج بعظمة الروح التي حولها النسيان إلى مجرد لعبة في يد ساترون (الزمان). فما الذي ينبغي فعله من أجل ترميم البرج الأزرق للروح، ليعود إلى لمعانه في السماء؟ وكيف يمكن تعويد الروح على الإنصات بحكمة إلى أنغام الميزاج اليوناني كما يعزفها مايسترو الفلسفة المعاصرة؟

● نيتشه، هذه الروح التي دمرها العشق المفرط للفلسفة:

«إنني أروي تاريخ هؤلاء الفلاسفة بشكل مبسط. فأنا لن أستخرج من كل نسق إلا النقطة التي تشكل جزءاً من شخصية الفيلسوف، باعتباره حيّزاً متميزاً لا يمكن دحضه أو مناقشته، ولذلك يجب على التاريخ أن يحافظ عليه. إنها لخطوة أولى نحو إعادة اكتشاف وبلورة هذه الشخصيات بالمقارنة، ونحو عزف أنغام الميزاج اليوناني. إن مهمتي تقوم على إبراز ما يجب أن نحب ونكرم دائماً، وما لا تستطيع أية معرفة لاحقة أن تنتزعه منا ذلك الرجل العظيم»[٩].

فما الذي يجعل التأريخ للفلسفة يأخذ هذا الشكل المبسط الذي يتجلى في مجرد عزف لأنغام الميزاج اليوناني؟ وكيف يمكن الفيلسوف أن يبرز أن مهمته لا تتجاوز حدود ما يجب أن نحب ونكرم بشكل أبدي، بل، وما لا تستطيع أية معرفة أن تنتزعه منا، هذا الرجل العظيم باعتباره عملة نادرة في عصره؟

---

(٨) هايدغر، المصدر نفسه.

(٩) نيتشه، **نشأة الفلسفة**، المصدر نفسه، ص ٣٨.

والحال أن قراءة نيتشه للفلسفة الإغريقية لم تكن قراءة فينومينولوجيا، كما هو عليه الحال مع قراءة هيغل الذي ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه نموّ للروح، لأنه بمجرد ما تحقق وعيها الذاتي يتم اكتمال تاريخ الفلسفة، حيث يشكّل وحدة مع المطلق، بيد أن نيتشه الذي اختار إقامته الشعرية في مخبأ الفلسفة الإغريقية، وبخاصة فلسفة ما قبل سقراط، يحرّضنا على أن نتفلسف: «حين نكون سعداء، في مكتمل العمر، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والمنتصر»[١٠]. والسبب في ذلك عند نيتشه: «أن كون هذه اللحظة بالذات هي التي بدأ معها الإغريق بالتفلسف». ولعل جمالية هذا الدرس الفلسفي لا تكمن فقط في الوقوف على حياة ومشاعر حكماء الإغريق، بل تتجه نحو أمنية نيتشه العظمى الذي يريد: «أن يعلمنا ما هي الفلسفة، وما يجب أن تكون، بقدر ما يعلمنا حياة الإغريق أنفسهم»[١١].

من المؤكد أن ينبوع الفلسفة قد تفجّر في التربة الإغريقية، ومنح للإنسانية هذا النهر الكبير الذي يغذّيه ذلك المجرى العظيم الذي نطلق عليه اسم الفلسفة الإغريقية. ولذلك، فإن كل ما يبدأ عظيماً يظل عظيماً، والشاهد على ذلك أن الفلسفة اليونانية انبثقت من العظمة مع طاليس، هذا الذي قال كل شيء دفعة واحدة، واكتملت مع أرسطو معلم الإنسانية، بل ظلت تسير في دروب العظمة، تحقق نمو الروح وانصهارها في المطلق، ومن المستحيل أن تنتهي الفلسفة أو تحتجب عن الوجود ولو للحظة كسوف الشمس. هكذا نجد أفلاطون يقول باطمئنان كبير: «التفلسف موجود، ما وجد الإنسان»[١٢]، لكن، كيف يمكن الفلسفة أن توجد حيث يوجد الإنسان؟ وما وجد الإنسان؟ وكيف يمكن تفسير حضور الفلسفة عند

---

(١٠) نيتشه، **نشأة الفلسفة**، المصدر نفسه.

(١١) نيتشه، المصدر نفسه.

(١٢) أفلاطون، **محاورة فايدروس لأفلاطون، أو عن الجمال** .ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

بعض الشعوب وغيابها عند شعوب أخرى؟ وما الذي يجعل الفلسفة تزدهر في بعض العصور وتختفي في عصور أخرى؟

من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، لا بد من فتح المجال أمام نيتشه، الذي يقول: «إن لدى الشعب الإغريقي حكماء، في حين أن لدى شعوب أخرى قدسيين». ذلك أن الحضارة الإغريقية وحدها كانت قادرة على أن تمنح الفلسفة شرعيتها، وأن تجعل الفيلسوف يلمع كنجمة ضخمة في النظام الشمسي للحضارة، لأن: «الإغريق يمنحون وجود الفيلسوف شرعيته، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلسوف في نظرهم مذنباً»[١٣]. والحال أن الفيلسوف بمجرد ما يظهر في حضارة مريضة، كالحضارة العربية، يصبح مذنباً، وتتم محاكمته بتهمة الزندقة والإلحاد. هكذا ترمى كتبه في النار، ويتم إحراق جسده النحيل على مرأى من الرعاع، الذين اختاروا حياة العبيد، وأسكنهم الحقد في عتماته، بل وحولهم إلى أشباح تطارد ذلك الرجل العظيم ذا الذوق الرفيع في الوجود، وتظل الأرض وحدها مخلصة لاستضافته ومنحه إقامة مفكرة وشاعرية، وينعم بالسكينة الأبدية. فما الذي حكم على بعض الشعوب بهذه اللعنة وجردها من الحق في الفلسفة، وأرغمها على اختيار حياة العبيد التي يتحكم فيها القدسيون والمشعوذون؟ ألا يمكن أن يكون هذا القدر الحزين الذي حوّل بعض الأمم إلى حطام يتلاعب بها الزمن في أوقات فراغه، مشتركاً بين تلك الحضارات المتخلفة فكرياً وسياسياً؟

يهتف نيتشه في وجهنا قائلاً: «إن كافة الشعوب تشعر بالخجل حين نتناول مجتمعاً من الفلاسفة نموذجياً بهذا الشكل البديع، مجتمع المعلمين الأول في اليونان، طاليس، انكسيمندريس، هيراقليطس، بارمينذس، أنكساغوراس، أنبادوقليس، ديمقريطس وسقراط. إن كل هؤلاء الرجال مسكوبون قطعة واحدة وفي نفس الصخرة»[١٤]. ربما يكون سبب هذا

(١٣) نيتشه، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٤) نيتشه، المصدر نفسه.

الخجل، لا ينحصر فقط في تناول نيتشه لجمهورية العباقرة التي تواكبها جمهورية العلماء، بل يعود إلى الشعور بفشل الروح، وانهيار الحضارة، وعدم القدرة على تحقيق المصالحة مع التاريخ، واختيار الإقامة في العدمية، ذلك أن غياب الفكر الفلسفي معناه العيش مدى الحياة في عتمات الوعي البائس، وعي العبيد الذين يرسم لهم سيدهم خريطة الطريق، ويتحكم في مصيرهم، وصناعة ماهيتهم، حيث يحولهم من الطبيعة الإنسانية إلى الطبيعة الحيوانية، ولم يعد بإمكانهم مناجاة أنفسهم:

«أي نفسي! لقد علمتك أن تقولي كلمة «اليوم» كما تتلفظين بكلمتي «أمس وما قبله» وأن ترقصي دون كل مندثر أينما كان... لقد حررتك من كل قيد خفي، وطهرتك من الأدران وأقصيت عنك العناكب، وكل نور يخالطه... وأولويتك الحق بأن تقولي «لا» كما تقول العاصفة، وأن تقولي «نعم» كما تقول صافية الآفاق، فأصبحت هادئة كالنور يجتاز العواصف النافيات المانعات»(١٥). أنت تقول هذا الكلام الرائع وتتأهب إلى الرحيل أيها الحكيم، وتتركنا هناك في حميمية الغربة، نتقاسم عشق الانتظار مع المسافرين الذين تستقبلهم تلك الأرصفة الفارغة من المستقبلين، هل من حقنا أن ننصت إليك أطول زمن ممكن؟ هل حان الوقت لتأخذنا معك، وتبعدنا عن جنح الظلام ومرارة العشق الفاشل الذي يطلب الأبدية العميقة؟

بإمكاننا القول إن الفلسفة هي وسيلة فعالة وضعت في خدمة الإنسان، أو بالأحرى أداة أبدعها الإنسان من أجل تحرير الروح ودفعها إلى الاعتقاد في سلطة العقل الذي يسود ويحكم العالم، ويوجه النفس المضطربة نحو السعادة بعدما أبعدها عن عذاب المغيب، إنه اللوغوس بلغة هيراقليطس، هذا الذي كانت أحزانه أعمق من أفراحه، لأن الأفراح تنشد الأبدية، في حين أن الحكيم يتشوق إلى عبور هادئ لجسر المطلق بواسطة محبة

---

(١٥) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٥٣.

الحكمة التي يلمع فيها اللوغوس. ذلك أنه لا يريد أن يستحم في النهر نفسه مرتين، لكونه كان عاشقاً، مولعاً بمحبة الحكمة التي أمرته بالإقامة في حميمية العزلة، يسكن في أعلى قمم الجبال، ويتغذى بالأعشاب إلى أن مات.

ومن المؤسف حقاً أن ينقلب الإنسان على محبة الحكمة ويأمر بتشريدها، واعتقال، واغتيال كل مخلص لها، أو عاشق متيّم بسحر جمالها الذي يحترق من أجل كينونة الروح. وفي الحقيقة، إن الإنسان لا يحب الخير لنفسه لأن ماهيته الحيوانية، ينصهر فيها الشر والعبودية، ولذلك، فإنه بقدر ما يسعى إلى الانتماء إلى العالم لأنه ملقى في حقيقة الوجود، ولا بد أن يكون حارساً له، بقدر ما يخيفه نور الحقيقة ويغمض عينيه كالخفاش. ها هنا يصبح للفلسفة دور فعال، إذ بواسطتها سيحقق القرب من الوجود: «ويستطيع حقاً أن يسأل ويقرر ما إذا كان الظلام سيظل منتشراً على هذا العالم الذي فقد حاسة المحبة. أم أن الإشراق سيصبح من جديد أمراً ممكناً؟»[١٦]. مع العلم أن الإنسان المعاصر أصبح يتجاهل نزعته الإنسانية الحقة: «تلك التي تفهم إنسانية الإنسان فهماً يقوم على أساس من قربه في الوجود وعشقه لتجليات الروح في صفائه ومدارجه، وانصهارها في مقاماته وكشوفاته»، ذلك أن ماهية الإنسان تقوم على وجوده في العالم. لكن أي إنسان الذي يريده الفيلسوف؟ هل الإنسان المشار إليه كحيوان ناطق، أم أنه يتشوق مع نيتشه إلى اكتشاف قارة الإنسان الأعلى الذي حكم على زرادشت بالاندثار في المطلق؟

في رسالته حول النزعة الإنسانية يقربنا هايدغر من هذا الإنسان الذي تنشده الفلسفة في تلك المساءات الشتوية، حين تشعر الروح بدفء الوجود، وعندما تحط بومة منيرفا على البرج الأزرق، قائلاً: «إن التفكير في حقيقة الوجود هو نفسه التفكير في إنسانية الإنسان الإنساني». ولكن

(١٦) هايدغر، المصدر نفسه.

إذا كانت إنسانية الإنسان كامنة في الفلسفة، أفلا يكون من الضروري الحرص عليها، وحمايتها من أعداء النزعة الإنسانية؟

لقد حان الوقت لأن نكف عن مطالبة الفلسفة بالمستحيل، فالفكر يسير على منحدر يفضي به إلى العمق في ماهيته، لأنه تحول إلى أداة محطمة تقوم بجمع شتات اللغة في حوارات تافهة، مع العلم أن اللغة هي لغة الوجود، كما أن السحاب سحاب السماء. إن التفكير يترك في اللغة بحديثه وكلامه خطوطاً غير واضحة المعاني، وقد تبدو هذه الخطوط أكثر غموضاً من تلك التي يتركها الفلاح في أرضه(١٧).

لقد أخذنا هذا الانزياح اللذيذ، إلى كشوفات روح الفيلسوف التي علمها الزمان عدم الاطمئنان، كذلك الطائر الجريح الذي أنهكته شباك الصيادين، كما أنه فرض علينا حكمة تأمل تاريخ الفلسفة، عندما تسللنا خلسة إلى صميم كينونة الفلاسفة. هكذا وقفنا على حقيقة الحقائق التي تقول بأن ما يميز كل فترة من غيرها هو السؤال الموضوع، لا الأجوبة وحدها. الأسئلة تحرك تاريخ الفلسفة نحو غايته. هكذا يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ للأسئلة التي أبدعها فكر الفلاسفة ولمسها بنعومة فائقة على بياضات الوجود والزمان، وبخاصة أولئك الفلاسفة الذين قاموا بثورة عقلانية في تاريخ الإنسانية، واختاروا إقامتهم الشاعرية في موطن السؤال الفلسفي، الذي يسعى إلى تمزيق الحجاب عن حقيقة الوجود عند الحكماء الأوائل الذين كانوا يستيقظون كل صباح على سؤال: ما الوجود؟ أهو الماء؟ أهو الهواء؟ أم النار؟ أم اللوغوس؟ أم الفكر؟

لكن سقراط، هذا الماكر الذي فرض علينا متعة الإقامة في الاغتراب، استطاع أن يحول سؤال الوجود إلى سؤال حول العالم، أي ما العالم؟ وما حقيقته؟ وهل هو مجرد ظل لعالم آخر، عالم المثُل؟ بيد أن الفلسفة مع

---

(١٧) هايدغر، «رسالة في النزعة الإنسانية،» مجلة **فكر ونقد** (الدار البيضاء). (عدد ١٥ سنة ١٩٨٩).

المعلم الأول أرسطو تحولت من سؤال حول الوجود إلى علم الموجود بما هو موجود، هذا العلم الذي تم تأثيثه بأرواح كل الفلاسفة الذين سبقوه. هكذا حكم على الفلسفة بالكونية لتنتفض ضد الوطنية، وأصبحت تلمع حيث يلمع الرجال، تهاجر من وطن إلى آخر، ومن أمة إلى أمة، وعندما استقرت عندنا أُرغمت أن تتجسد في قدر مغاير لماهيتها، لأنها لم تعتدْ السكن في البيت نفسه مع التيولوجية التي تحرم السؤال، لأنها إجابة مطلقة تصلح لكل الأزمنة والأمكنة. ومن حسن حظها أن زعيم الثورة العقلانية استطاع أن يحررها من النـزعة الوسطوية الدوغمائية، بمجرد تحويل مسارها من التوفيق، إلى السقوط في أعماق سؤاله: ما المنهج الذي ينبغي اتباعه في المعرفة من أجل أن نصل إلى الأفكار السليمة من الخطأ في مجال العقل والطبيعة؟ وبعبارة ديكارت: كيف يمكن أن ننتقل من الأنا أفكر إلى الأنا موجود من دون السقوط في الخطأ؟ وأين يوجد هذا الترياق الذي سيشفينا من سموم المعرفة المدرسية الدوغمائية؟

هكذا توالت الأسئلة، وانفجر ينبوع الفلسفة المعاصرة، ليعيد الأمل إلى الإنسان بما هو إنسان، بيد أن ديكتاتورية الجواب هي التي أصبحت تهيمن في راهننا الذي يخيفه السؤال، لأن الإنسان بطبيعته يسكن إلى الاطمئنان وينعم بهدوء الكسل الذي يعتبر شقيق الروح. هكذا نجد هايدغر يتألم من عصره قائلاً: «إن هذا العصر ينظر إلى طرح السؤال وكأنه أمر غريب عن الحقيقة، أمر لا فائدة منه». فما هو هذا السؤال الذي أصبح من دون فائدة في عصر هايدغر؟

● هايدغر حين كان جالساً مع سقراط

من اللحظات المبتهجة في حياة سقراط عندما كان شاباً في مقتبل العمر، تلك اللحظة التي جمعته ببارمنيدس العجوز، الذي كان يبرهن على أن الوجود والفكر شيء واحد، إنهما الشيء نفسه، لأن عربة عرّافات الشعر قد حملته إلى هذه الحقيقة وتركته هناك في عزلته، أنت وطني أيتها العزلة، ولم يعد لي وطن سواك. وكم كان هايدغر يحلم بتحقيق هذه

الأمنية العظمى التي ستجعله يجالس بارميندس أو سقراط. بيد أن الزمان يعترض على ذلك، ولم يجد الفيلسوف إلا حيلة الاحتماء بالفلسفة والإقامة في صميمها، لأنه لا يخفي غايته، عندما يعلن عن آفاق نيته قائلاً: «بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة وأن نقيم فيها، فنسلك وفق طريقتها، أي أن نتفلسف ... ونتناول بالبحث ما يهمنا شخصياً، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا»(١٨). ذلك أن المحبة تقتضي الانسجام، أي أن يكون المرء رابطاً لنفسه بآخر ربطاً متبادلاً، وأن يضع كل واحد منهما نفسه تحت تصرف الآخر، وهذه هي الخاصية المميزة للحب. لكن من يحب الآخر في الواقع، الفيلسوف أم الفلسفة؟ وهل تترك الفلسفة لعاشقها فرصة الاختيار؟ ولماذا تختار بعض الأشخاص لتستوطن كينونتهم، من دون غيرهم؟

فلتتبعني لنرى إن كنت مخلصاً في عشقك. هكذا تخاطب الفلسفة عاشقها على لسان سقراط الذي كان يقدر حبه للفلسفة ويتذوقه، ويبدو له جديراً برعايته وعنايته، ولا يتردد في أن يسأل محاوره مندهشاً: أليست هذه طريقتك في السلوك نحو من تحبهم؟ ألا يجدر بنا، إذن، أن نقول عن الفيلسوف بدوره إنه لا يعشق الحكمة من وجهها هذا أو ذاك، وإنما يعشقها كلها؟ وإذن، فمن هم الفلاسفة الحقيقيون في رأيك؟(١٩).

إنهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة. هكذا يتركنا سقراط في حميمية هذا الالتباس الذي يجعلنا في منأى عن التمييز بين الحقيقة والفلسفة، ذلك أن الأمر يتعلق بتحديد المصير، هل تتّخذ الفلسفة كوسيلة للوصول إلى الحقيقة ثم تترك في النسيان؟ أم أن الحقيقة ليست سوى مجرد رباط بين العاشق والمعشوق؟

---

(١٨) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، تقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ١٨.

(١٩) سقراط، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ١٩٦٨)، ص ١٩٣-١٩٤.

يعترف سقراط أنه أثناء حواره مع جولوكون، عندما يحدد ماهية الفيلسوف، بأن الفلاسفة غرباء في أوطانهم، يبادلهم الناس البغض، وهم تحت تأثير سكر المحبة، إذ يقول: «ومع ذلك فإن الواقع الفعلي يثبت بوضوح أن كل من تفرغ للفلسفة، وظل عاكفاً على دراستها أطول مما ينبغي، بدلاً من أن يكتفي بدراستها في حداثته بوصفها جزءاً من تعليم عام ثم يدعها بعد ذلك جانباً، أقول: إن كل من فعل ذلك يبدو في نظر معظم الناس مخلوقاً شاذاً بحق، إن لم يصبح بغيضاً إلى نفوسهم»[٢٠]. ولعل هذا القدر قد تجرعه سقراط في قدح السم، ومات أمام أعين الفلسفة، لأنها لم تستطع أن تحميه. فهل كان هايدغر الذي طالت إقامته في المملكة الخالصة للحقيقة، يؤمن بالقدر نفسه، حين وضع نفسه رهن إشارة الفلسفة؟ وكيف كانت علاقته بفلاسفة الإغريق؟

باختيارنا لسؤال هايدغر والإغريق، تكون الفلسفة قد فرضت علينا رحلة نحو المغيب الذي ينتظر عشاقها، ولكن مع ذلك، فإنها سمحت لنا باتخاذ إشكالية التأريخ لعلاقة الفلاسفة بلحظات الإغريق الجميلة، مقراً دائماً لأسئلة الفلسفة المعاصرة، لأن الأمر لا يتعلق بمجرد قراءة فينومينولوجية أو هيرمونيطيقية، أو استيطيقية لحكماء الإغريق، بل إنه انصهار لروح الفيلسوف في تلك التجربة الوجودية العميقة لهؤلاء العظماء الذين كانوا يتغذون من رحيق الوجود ويشربون نبيذ الزمان، من أجل أن تكتشف ذاتها بذاتها. فكيف يمكن أن نميز بين قراءة هايدغر وقراءات كل من أرسطو وابن رشد وهيغل ونيتشه؟ هل يحكمها التعدد والاختلاف، أم الوحدة والتطابق؟ وبعبارة أخرى، ما الذي يميّز قراءة هايدغر عن قراءة من سبقوه من الفلاسفة؟

الواقع أن الفلسفة بالنسبة إلى هايدغر تبحث في وجودية الموجود، إنها في الطريق إلى وجود الموجود، أي صوب الوجود مقصوداً في

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١١.

وجوده، وعلينا نحن أن نغدو لملاقاة ما تتجه الفلسفة إليه: أي وجود الموجود، وذلك بأن نتجاوب معه، وننسجم معه من خلال إنصاتنا إلى ندائه، وفهم مقاصده. ولعل هذا السير نحو اللقاء بالوجود يتم في صميم تاريخ الفلسفة، ولا يمكن أن يكون بمثابة قطيعة معها، بل أنه امتثال وتحويل لما أتى به هذا التاريخ. ولذلك فان ما يشكل ماهيتنا هو هذا السير في اتجاه اللقاء بتاريخ الوجود. باعتباره أوفر الأشياء حظاً من البراءة. والفلاسفة هم النحل الذين يقتطفون من رحيق المجهول والغامض، إنهم يقيمون شعرياً في خلية الذهب العظمى حين يكتسحها ضباب الغموض الذي دفع بهايدغر إلى التساؤل عن «خبرة الوجود في العالم» لاستخدامه المنهج الفينومينولوجي الذي يعتمد على العودة إلى المعطيات المباشرة في تحليل الوجود الإنساني.

إن الاهتمام هو العامل المحدد لوجود الموجود الإنساني، ومن أجل توضيح رأيه في الوجود الإنساني يعتمد هايدغر على أسطورة **Hyginus** جامع الميثولوجيا اليونانية، التي تحكي أن الاهتمام كان يمر عبر نهر من الأنهار فرأى بعضاً من الطمى، فأخذه وأبدعه في صورة تمثال، وحين كان يتأمله وقف عليه جوبيتر، فتوسل إليه بأن يمنحه روحاً، فلبّى جوبيتر طلبه. ولكن عندما أراد الاهتمام أن يطلق اسمه على التمثال رفض جوبيتر ذلك، وطلب بأن يطلق اسمه هو على هذا التمثال. وبينما كان جوبيتر والاهتمام يتنازعان حول الاسم ظهرت الأرض وطلبت هي الأخرى أن يكون اسمها هو الذي يطلق على التمثال، لانها هي التي قدمت قطعة من جسدها (الطمى) للاهتمام. احتكمت الأطراف المتنازعة إلى ساترون (الزمان). وأصدر حكمه التالي: أنت يا جوبيتر بما أنك وهبت الروح للتمثال، فستأخذ روحه عند الموت، وأنت أيتها الأرض بما أنك قدمت الجسد فعند موته ستستقبلينه من جديد، لكن الاهتمام بما أنه المبدع، فسيحتفظ به طول حياته، وبما أن هناك نزاعاً حول الاسم فسموه (آدم)، لأنه من أديم الأرض قد صنع.

ولعل الغاية من هذه الأسطورة هي توضيح أن الإنسان مصدره الاهتمام، وأن الزمان هو صاحب القرار النهائي لأنه يمدنا بالأساس الأنطولوجي لهذا المخلوق الذي انبثق من بين أصابع الاهتمام. ومع ذلك لا بد أن نتساءل كيف يتحول الإنسان إلى أنات للزمان، أي الماضي والحاضر والمستقبل؟ وما الذي يجعل الحاضر يحجب الرؤية عن الماضي والمستقبل؟ وكيف يمكن القضاء على النسيان من أجل العودة إلى الفلسفة في بدايتها مع الإغريق، هذه البداية التي كانت تعيش الوجود في العالم؟

ها هنا يدعونا هايدغر الى مرافقته في أروقة الفلسفة الإغريقية، حيث سيتوقف عند طاليس وهراقليطس وبارمينيدس، لان هايدغر لم يستطع الانفلات من سلطة هؤلاء الحكماء الذين تحكموا في مسار فلسفته ووجهوها إلى الإصغاء بعمق إلى نداء الوجود، والسعي الى تحريره من نسيان الميتافيزيقيا، بواسطة الفكر حين يفكر تلبية لوصية بارمينيدس التي تخاطب الإنسانية بتهكم: «لا تعتمدوا فقط على النظر الفظ، ولا على السمع الأصم، ولا على اللسان، ولكن أَخضِعوا الأشياء لتجربة قوة الفكر». ربما يكون هذا النداء هو الذي دفع بهايدغر إلى اتهام الإنسان المعاصر بأنه لم يفكر بعد، لأنه أدار ظهره لما ينبغي التفكير فيه، وأصبح عديم التفكير يثير الاحتقار والشفقة. لكن ما هو هذا الذي ينبغي التفكير فيه؟ بل وما هو التفكير ذاته؟

من المحتمل أن يكون هايدغر قد جعل الفلسفة المعاصرة تدرك عصرها انطلاقاً من تخلصه من كل التأويلات الميتافيزيقية لإشكالية الفكر والوجود كصرة نقود بالية. ولعل هذه الروح الفلسفية العظمى قد اكتسبها من ذلك الفيلسوف التائه في مسارات الشعر الذي يباع في الأسواق، إنه اكسانوفان منشد الأشعار المتسوّل الذي أثر كثيراً في فكر بارمينيدس: «لقد عاش اكسانوفان، كما يقول نيتشه، حياة خارقة كشاعر متجول يتعلم ويعلِّم، وكان هيراقليطس يعتبره من المؤرخين الموهوبين»(٢١). ربما تكون

---

(٢١) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٧٠.

هذه الحياة التي يقتسمها التيه والشعر قد غيرت مجرى حياة فيلسوف الوجود والزمان، إلى درجة أنه يجسد روح بارميندس، أو بالأحرى إنه بارميندس معاصر يكتب الفلسفة بالشعر، ويؤمن بوحدة الفكر والوجود، بل إنه أعلن عن نهاية الميتافيزيقا، وولادة الفكر الذي يفكر في الوجود كما كان عليه الحال مع بارميندس. ولذلك نجده يقول بأنه في أفق اكتمال الفلسفة الحديثة، تبدو قصيدة بارميندس كبداية للتنظير الفلسفي في معناه العميق. والحال أن هايدغر هو وعي بالفلسفة المعاصرة بواسطة فلسفة بارميندس، إذ استطاع أن يمنح الفلسفة مكانة رفيعة، عندما ربط مصيرها بالبحث في الوجود بما هو وجود. وبعبارة أوضح إن قدرته كانت خارقة على تشييد الأنطولوجية على إنقاذ الميتافيزيقا. فإلى أين يتجه بنا هايدغر عندما يدعونا إلى التيه من أجل أن نتعلم التفكير؟ هل بمجرد ما نتيه نتعلم كيف نفكر؟ هل الفكر هو التيه، أم أنه ثنيّة تجمع بين الموجود والوجود؟

في ظل هذه الاسئلة القلقة، لا بد أن نمنح قدرنا لهايدغر، لأنه وحده قادر على إنقاذنا من هيمنة النسيان الذي أفرغ الكينونة من محتواها الوجودي، وقام بتعطيل الفكر عندما تخلى عن مهمتة كطية، ولذلك اختفت هذه الطية لقرون عديدة، ولم تعد الميتافيزيقا تذكرها، هل علقتها على جدران النسيان مع الوجود؟ هكذا يرى هايدغر أنه من الواجب على الفلسفة توضيح لماذا يختفي وجود الموجود في وضوحه، أي لماذا يختفي باختفاء الطية؟ وأين اختفت هذه الطية؟ وكيف يمكن تحديد هوية هذا الاختفاء؟ هل من خلال إعادة صياغة مفهوم التطابق بين الفكر والوجود، كما فعل بارميندس؟ أم انطلاقاً من الإنصات الى نداء الوجود كما يقول هايدغر؟

الواقع أننا ما زلنا أبعد ما نكون عن فهم حقيقة هذه الثنية في ذاتها، كما فهمها بارميندس، والتي تطالب الفكر بالعودة الى الوجود، هل هي مجرد نداء للوجود يتحتم على الفكر الإنصات إليه، أم أنها القدر الوحيد الذي يربط الإنسان المحب للحكمة بالوجود؟ أم أنها اللوغوس كما تركه هيراقليطس؟

لا يوضح بارميندس إلا نقطة واحدة، وهي أنه إذا كان الفكر حاضراً، فإن الفصل لا يعود الى الموجود في ذاته، أو الى الوجود في ذاته، إذ ليس لهما القدرة على جعل الفكر يحقق وعيه الذاتي، بل إن الفكر يحقق وجوده من خلال الثنية، حينما يتجه نحوها، يدركها بوعيه. وفي هذه المقاربة الفينومينولوجية، يمكن فهم ما معنى انتماء الفكر للوجود عند بارميندس، وما معنى أن اللغة تقوم برعاية هذا الانتماء، لأنها صادرة عن الروح التي تحقق ماهيتها في الفكر، لأنه بمجرد ما يتم الانفصال عن الثنيّة التي يتم الوصول إليها عبر اللغة، يتعذر الوصول إلى الفكر، لأن الفكر في ذاته هو تلبية لنداء الوجود[٢٢].

هكذا نجد أنفسنا أمام حقيقة مدهشة، لأنه إذا كنا نرغب في تأمل انتماء الفكر للوجود، فإن ذلك يقتضي أن نفكر في ماهية اللغة من خلال الكلام، باعتباره امتداداً للمدى، أي أنه امتداد الوجود أمامنا. ولذلك، فإن هايدغر يرى بأنه في طية الوجود تتم عملية إنتاج الفكر وتتجلى، ومن خلاله تصبح شيئاً معبراً عنه باللغة، لأن المهم هو أن نصل إلى لمس قلب الحقيقة المستدير، والذي لا يلين إلا بواسطة التفكير، ولذلك: «لا يهمني كثيراً من أين أبدأ، إذ إن لي عودة إلى هناك»، لأن حب العدالة والحقيقة يكفي للابتعاد عن الطريق الذي شقته الكائنات الفانية[٢٣]. اتبعني ودع الأموات تدفن أمواتها، ما دام أنهم لا يرغبون في إزالة الحجاب عن الطية التي تسود بضلالها على الأشياء الحاضرة، التي تحرض الفكر على الشروق كطلوع شمس مشع ببهائه. ألا يمكن أن يؤثر في صميمنا هذا الكلام البعيد عن تلك الكلمات التي يلتقطها السمع؟ وهل بإمكاننا أن نقبل بهذا الاحتقار الذي يجردنا من الحق في النزعة الإنسانية، لأننا تخلينا عن أعمق ما فينا، أي الفكر؟

---

(٢٢) هايدغر، ماهو الشيء ص ٢٩٧، انظر كتابنا: **جمهورية العباقرة. منشورات ما بعد الحداثة.**

(٢٣) قصيدة بارميندس، انظر: نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ص ١١٤.

هكذا يصبح تنوير العقل في هذا الأفق البارمينيدي متوقفاً على تمزيق الحجاب على وجه الطية، من أجل أن تتمكن من الخروج من القوة إلى الفعل، من الغموض الى الوضوح، وتظهر لنا الطريقة التي ينبغي أن يتكلم بها الكلام بعيداً عن تلك الكلمات التي يستعملها الجمهور عديم التفكير والذي يسير في طريق اللاوجود من دون أن يعلم ذلك، لأنهم: «كالصم والعميان والأغبياء، والجمهور عديم التفكير الذي يعتبر الوجود واللاوجود هما الشيء نفسه».

وفي الحقيقة، إن هايدغر ربط مصير قراءته لتاريخ الفلسفة اليونانية بالأفق البارمينيدي، الذي فتح أمامه إمكانية إعادة النظر في الميتافيزيقا الغربية التي سقطت في أحضان الوجود ومارست لعبة الغموض في حق الوجود الذي أهداها للنسيان لتطول إقامتها فيه. ومن أجل الانفصال عن هذا القدر الحزين، يستدعي هايدغر بارميندس كمفكر عظيم عاش في غسق بداية الفكر الذي ينطوي في بهاء تلك الثنية التي تضع حرية تصرفها أمام فكر الإنسان المحب للحكمة، بيد أنه حكم علينا بالإقامة الإجبارية في سعة هذا اللغز الذي وجد نفسه مجبراً على الصمت في حضرة تلك العبارة الساحرة: «إنه الشيء نفسه». ها هنا يقيم ما يستحق التفكير فيه، وما يحفزنا على التفكير، بل وما يمنح نفسه علاقة الفكر بالوجود.

ما أمتع هذه اللحظات التي منحتنا فرصة الاستماع لنداء الحقيقة من خلال هذا الحوار الذي فتحناه بين هايدغر وبارميندس، وبخاصة أن هايدغر يعترف بأن: «الحوار مع بارميندس لا يمكن أن يصل إلى النهاية، لأن هناك أشياء كثيرة ظلت في الغموض، بل لأن ما يقوله يستحق أن يفكر فيه باستمرار. بيد أن الحوار الذي يظل يدور بدون نهاية لا يمكن اعتباره خطأ، ولكنه دلالة على اللانهاية في ذاتها، ومن أجل الفكر الذي يتذكر إمكانية عيش قدره من جديد. لأنه عندما يأتي اليوم الذي سنترك فيه الفكر هناك، من دون استعماله، عندئذ سينتحر. كإنارة مشعة في الغرابة تقول لنا بأن وجود الكائنات الفانية مدعوة إلى الانتباه إلى هذه الحكمة

التي تقول لهم: «تذوقوا طعم الموت كإمكانية مطلقة للوجود الفاني «لأن الموت ليس هو نهاية الممكن، ولكنه المخبأ الرفيع الذي هو أعدل قسمة بين الكائنات الفانية، حيث يقيم سر كشف الحجاب الذي ينادينا، والأموات وحدهم يقيمون شعرياً في عمق الأرض. ولنا أن نتساءل عن غاية هايدغر من وراء منحه الميتافيزيقا أفق العدم كفرصة أخيرة؟ ما الذي يقصده هايدغر حين يجعل من القهر، والقلق والعدم كمفاهيم تقود المحب للحكمة إلى تمزيق الحجاب عن الميتافيزيقا؟

الفصل الثامن

دهشة الفيلسوف أمام متعة الميتافيزيقا

إذا أردت أن تكون سعيداً في هذه الحياة، فلا بد أن تقبل دعوة الفلسفة وتتيه في دروبها، بهذه الحكمة الجميلة ودعنا أرسطو الذي كان يخاطب سقراط الأزلي قائلاً: أيها الفيلسوف أحبك بعمق، لأنك قلت ذات يوم بأن الحياة الخالية من التأمل الفلسفي حياة لا تليق بالإنسان. وبالفعل إن الإنسان الذي وهب ملكة العقل سيختار الفلسفة، لأن التفلسف هو مهمة هذه الملكة التي هي أسمى الخيرات جميعاً. وبإمكانها أن تنقلنا إلى جزر السعداء، هنالك لن نشعر بأننا في حاجة إلى شيء: «فكم يحق لواحد منا أن يخجل من نفسه إذا ما أتيحت له فرصة الإقامة في جزر السعداء فأقعده العجز والتقصير عن اغتنامها»[1]. وحرم من حصاد الفلسفة، لأن الاشتغال بها متعة، وهكذا ينبغي على الإنسان أن لا يهرب من الفلسفة، لأنها أعظم الخيرات: «فنحن لا نبقى أصحاء عن طريق معرفتنا بالأشياء التي تفيد صحتنا، بل عن طريق تزويد الجسم بها، وكما أن العاقل يحيا حياة أعلى درجة من الخالي من العقل. ولهذا ينبغي على العقلاء ان يتفلسفوا لكي يستمتعوا بالأفراح الحقيقية، لأنه إذا كانت السعادة هي القدرة على التفكير، فمن الواضح أن الحياة السعيدة ستكون من نصيب الفلاسفة وحدهم، ولهذا يجب التفلسف على كل القادرين

(١) أرسطو، **دعوة للفلسفة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥.

عليه[٢]»، إذ لا بد للإنسان العاقل أن يختار إما أن يتفلسف أو يودع الحياة ويمضي من هنا. لكن ألا يبدو أن هذه الدعوة التي وجهها أرسطو إلى الإنسان العاقل من أجل تحقيق لحظة الفرح بالكينونة، قد أصيبت بخيبة الأمل؟ وكيف يمكن العبيد الذين يستعملهم الجسد أن يسمحوا بوصول هذه الدعوة؟ وهل تطلب الفلسفة من محبيها غير الإخلاص؟

ستتحرك في هذا الأفق الغامض الذي يقوم بإحراق الجسد، من أجل بهجة النفس التي لا يمكن تحقيقها إلا بواسطة ملكة العقل. وبخاصة أن متعة التفلسف لا تحتاج إلى أدوات أو أمكنة خاصة: «بل حيثما وجد على الأرض إنسان يهتم بأن ينصرف إلى الفكر، فقد وجدت لديه كذلك القدرة على الإمساك بالحقيقة كأنها حاضرة بين يديه»[٣]. ولذلك، فإن الفلسفة تستحق الإقبال عليها بهمة وحماس. ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل لنا المعيار الدقيق ويكون لنا بمثابة الدليل الهادي إلى الخير، غير الإنسان الحكيم؟ لأن: «جميع الناس يميلون إلى اختيار ما يلائم طباعهم، فالعادل يختار الحياة العادلة، والشجاع حياة الشجاعة، والبصير العاقل حياة التبصر والعقل، والإنسان الذي وهب ملكة العقل سيختار الفلسفة»[٤]. ومن المضحك أن نسأل: فيما ينفعنا هذا؟ ولأي غرض يمكن أن نستخدم هذا؟

ومهما تكن الحقيقة مغرية بالنسبة إلى أولئك الناس الذين يتوفرون على الفطرة الفائقة، فمن المستبعد أن يتم تعميم محبتها على الناس، لأن الذي يعشق الحقيقة لا بد أن يكون قد رمى بنفسه في أحضان علم الحقيقة، باعتباره الوجه الآخر للفلسفة، لأنها أثمن علم يجب على الإنسان المحب للحقيقة أن يتعلمه ويشغل فكره به. وذلك من أجل الخير الكامن في نفسه والذي يحتم عليه أن يسعى إلى تحصين هذه المعرفة وتطبيقها بطريقة ملائمة: «يجب علينا أن نصبح فلاسفة إذا أردنا أن نصرف شؤون

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أرسطو، المصدر نفسه، ٥١-٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٤.

الدولة بصورة صحيحة ونشكل حياتنا الخاصة بطريقة نافعة»[٥]. ذلك أن الفلسفة وحدها تمتلك ميزة خاصة بها، وهي الحكم الصحيح والتبصر المعصوم من الخطأ الذي يضعنا في قلب الحقيقة النابض، ويمنحنا القدرة على تحديد ما ينبغي فعله، وما يجب تركه، حسب مقتضيات الفضيلة. ولهذا من المفروض أن نتجه صوب معرفة تعيننا على استخدام الأدوات التي نملكها في الطبيعة: «كالجسد وما يخدم الجسد»، إنما يقع تحت تصرفنا لتسيير شؤون النفس التي تحتضن ملكة العقل، لأن: «استخدام هذه الأدوات مقرون بالخطر، فهي تؤدي إلى عكس نتيجتها على يد أولئك الذين لا يحسنون استخدامها»[٦]. ذلك أن الإفراط في استعمال اللذة يؤدي إلى تربية النفس على طبائع الجسد، وتصبح خاضعة إلى سلطته، مما يكسبها أخلاق الدواب والسباع في استلاب ما وجدت، ومطالبة ما فقدت، وقلة الرحمة على من ظفرت به، والإعراض عما تفيده ومتابعة الشهوات من الأكل والشرب والنكاح والنوم. ولعل هذا كله يساهم في خفوت نور العقل في النفس، إلى أن يموت، ويدفن في تربة الكسل. وهذا بالذات ما جعل طبيب الأطباء أبقراط يبدع فن الحمية، الذي يقول الحق في استعمال اللذة دون الإفراط في الاستعمال: «ولقد بلغني عن أبقراط الفاضل أنه كان يحمل على نفسه في الحمية، فقال له تلميذه: أيها الحكيم! لو زدت في غذائك شيئاً ازددت قوة ونشاطاً به. فقال: «أي بني! إنما أطلب الغذاء حرصاً مني على البقاء، ولا أطلب البقاء حرصاً مني على الغذاء»[٧]. هكذا يكون الطب عند أبقراط هو الاقتصاد في الأشياء، لتتمكن النفس في تحقيق كمال الجسد، والظهور في ماهيتها، أي العقل، الذي يعشق العلوم النظرية باعتبارها بوابة مفتوحة على مملكة الحقيقة الخالصة، إذ فيها تحقق

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦) أرسطو، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٧) أرسطوطاليس، **سر الاسرار**، تحقيق عبد الرحمان بدوي (الدار البيضاء: دار الكتب المغربية ١٩٥٤)، ص ٨٧.

الروح حميمية الاقتراب من ذاتها بواسطة الفلسفة التي هي المحراب الأكثر حميمية للروح، لكن كيف يمكن اختيار من يصلح للفلسفة، ومن لا يصلح لها؟ وبعبارة أخرى، ما هو المعيار الذي يعتمده الفلاسفة من أجل اصطفاء طبقة الفلاسفة؟

لا غذاء للنفس العاقلة إلا باستنشاق الروائح العطرة للحقيقة المستلذة، لأنه إذا تغذت النفس وقويت، يقوَ الجسم ويفرح القلب فرحاً لا مثيل له، وبخاصة أن حاسة البصر تسر إلى مظهر الحقيقة المبهر، فتقوى القوة النورانية بانبساطها، ثم تتطيب بعد ذلك بما يوافق زمانها بأريج زهرة العصور ووردة المدن التي ترقص برائحتها في سماء الحرية، وتسعى إلى إدراك عصرها من خلال ملكة العقل، لأنه بموت العقل في الإنسان تموت الفلسفة. ولذلك، فإن سقراط كان حازماً في اختياره للفلاسفة الذين سيدبرون جمهوريته. فمن هم هؤلاء الفلاسفة؟ وكيف تكون صفاتهم؟ وكيف هي علاقتهم بأجسادهم؟

يقول سقراط لمحاوره في كتاب **الجمهورية**: «فعلينا، إذن، أن نطلق اسم الفلاسفة، لا محبي الظن، على أولئك الذين يتعلقون في كل الأحوال بحقائق الأشياء»(٨). بيد أن الوصول إلى هذه المرتبة في مدارج الروح لن يتحقق إلا بالاشتياق إلى ما هو أزليّ ثابت يمكّنهم من الانتقال إلى جزر السعداء، لأنه: «لا بد أن يسعى من يحب العلم بحق إلى الحقيقة طوال حياته، وبكل ما أوتي من قوة.. ذلك أن الشخص الذي تتجه رغباته كلها نحو العلم وما يرتبط به، لا يسعى إلا إلى اللذة التي تستمتع بها الروح وحدها، ويَدَعُ جانباً لذة البدن، وذلك إن كان فيلسوفاً بحق، لا مدّعياً للفلسفة»(٩)، لكن ما هو الفرق بين الفيلسوف المحب للحقيقة، والرجل المدعي الفلسفة؟

---

(٨) سقراط، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ١٩٦٨)، ص ٢٠٣.

(٩) سقراط، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

الواقع أن سقراط يقصي من دائرة الفلاسفة كل من: «كان بطبيعته جباناً وضيعاً لا يستطيع أن يسهم في الفلسفة الحقة بنصيب»[10]. ولذلك، فإن سقراط يُقرّ لمحاوره: «فإن شئت أن تحدد الصفات المميزة للروح الفلسفية، فلتحرص على أن يكون من بينها اتصاف المرء منذ حداثته بصفات النزاهة والرقة وحسن المعاملة، وأن يكون محباً ورفيقاً للحقيقة وللعدالة، وللشجاعة والاعتدال». بل أن يكون سريع التعلم، ويتوفر على قوة الذاكرة، إذ ما الفائدة أن يكون قبطان السفينة أكبر حجماً وأقوى جسماً من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم، ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلاً بفن الملاحة؟ وكذلك هي حال الفيلسوف الذي يفتقد هذه الصفات، لأنه سيشكل خطراً على الفلسفة، بل ويصبح من المتآمرين عليها: «وهكذا تُترَك الفلسفة وحيدة وكأنها فتاة تخلّى عنها أقرب الناس إليها، ذلك أن ذوي الطبائع الضعيفة ممن أثبتوا براعتهم في حِرَفهم الوضيعة يجدون المجال هنا مفتوحاً أمامهم لاقتحام دارها وتلطيخ شرفها»[11]. ولذلك، تجد الشباب يشتكون من الفلسفة، وغالباً ما يهربون منها، لأن لقاءهم الأول بالفلسفة تمّ عبر هؤلاء المتآمرين على محبة الحكمة، تجار الحقيقة.

من المحتمل أن يتحول الفيلسوف في هذا الأفق السقراطي إلى مجرد اتحاد بين العقل والحقيقة، ليتحول العقل في نهاية المطاف الى ناطق بماهية الحقيقة، أو بالأحرى أن الحقيقة تقول نفسها بواسطة العقل، ولعل هذا ما يمنحنا فرصة المقارنة بين هذا التصور السقراطي للفيلسوف، وتصوّر هيراقليطس لمحب السوفون الذي يحقق وجوده من خلال الانسجام مع اللوغوس.

لم يتركنا سقراط نتمتع بغموض شخصية الفيلسوف، وعدم القدرة على تحديد هويته، عندما أرغمه على الرحيل مبكراً، بمجرد وقوعه وسط

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١١) انظر كتابنا، **جمهورية العباقرة**، ص ٩.

وحوش ضارية، فلا هو يقبل أن يشاركها، ولا هو يستطيع أن يصمد وحده أمام كل هذه الجموع الشرسة، ويتأكد لديه أن مصيره سيكون الفناء من دون أن يكون قد نفع وطنه أو أصدقاءه، وحينئذ: «سيخلد إلى السكينة وينصرف إلى شؤونه الخاصة، وكأنه مسافر باغتته عاصفة، فاحتمى خلف جدار من عواصف الرمل والأمطار.. وعندما تحلّ النهاية، فإنه يرحل عن الحياة بقلب عامر بالآمال ونفس هادئة مطمئنة»[١٢]. ومع ذلك يتساءل الحكيم قائلاً: «ألا تعلم أن الآراء التي لا تستند إلى المعرفة الفلسفية هي دائماً شوهاء، وهي ـ على أحسن الفروض ـ عمياء؟ ألست ترى أن أولئك الذين توافر لهم رأي صائب بصدد أمر معيّن دون أن يعقلوه، هم أشبه بالعميان الذين يسيرون اتفاقاً في الطريق الصحيح، فهؤلاء هم أعداء الفلسفة في الحقيقة. لأنه عوض أن يستفيدوا منها أموراً باهرة ورائعة، يرتكبون في حقها الإجرام. هكذا تطول إقامتهم في الشر، والجهل وانحطاط النفس، ولعل هذا المظهر يطغى على الحقيقة ويتحكم في السعادة.

لنفترض الآن أننا استطعنا العثور على طريق يؤدي بنا الى تحديد أدق للفيلسوف، بيد أن هذا التحديد لماهية الفيلسوف لن يفيدنا كثيراً في تحديد ماهية الفلسفة، لأنه، عندما نسأل: ما الفلسفة؟ «وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا بشكل واضح في موقف عال على الفلسفة، أي بمعزل عنها، بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة، وأن نقيم فيها، فنسلك وفق طريقتها، أي أن نتفلسف»[١٣]. لكن بأي وسيلة يمكن تحقيق هذا الهدف؟ هل من خلال دراسة الفلسفة، أم من خلال محبتها فقط؟ وكيف يتأتى لنا العثور على طريق نحدد بمقتضاه سؤالنا، تحديداً يمكن الاعتماد عليه؟

---

(١٢) سقراط، المصدر نفسه.

(١٣) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، تقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٥٢.

ربما يكون هدف هايدغر انطلاقاً من صياغته لسؤال: ما الفلسفة؟ في أفق تاريخ الفلسفة، هو السعي إلى قراءة الفلسفة بواسطة تحديد ماهيتها ومدى لمسها صميم ماهية الفيلسوف، إذ: «يتحتم أن يكون طريق سؤالنا على نحو واتجاه، من شأنهما أن يجعلا الفلسفة تتناول بالبحث ما يهمنا شخصياً، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا»(١٤)، على الرغم من أن هايدغر لا يرغب في أن تصبح الفلسفة أمراً خاصاً بالوجدان والانفعالات والعواطف، مستشهداً بعبارة أندريه جيد التي تقول: «بالعواطف الجميلة ينشأ الأدب الرديء». من المحتمل أن يصدق هذا القول على الأدب، ولا يصدق على الفلسفة، باعتبارها محبة الحكمة، لأنه لا يمكن المحبة أن تنبت في تربة أخرى، غير تربة الوجدان والعواطف التي توقظ الحنين من سباته، ويتماثل للشفاء، ويكبر فيه شوق العودة إلى البلد: «الحنين والاشتياق إلى الوطن والشعور بألم الفراق، المتماثل للشفاء هو في الطريق إلى ذاته حتى يتمكن من القول بأنه موجود»(١٥). ولن يصل إلى هذا المبتغى إلا حين يكشف عن هويته: «أنا زرادشت، الناطق باسم الحياة، باسم المعاناة، باسم الدائرة»(١٦). هكذا يكون الفيلسوف، هو إنسان منكسر العواطف يعاني من أجل الحياة التي تفرض عليه العيش في دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء ابتداء: «أواه كيف لا أحن إلى الأبدية وأضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء ابتداء. إنني لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أمّا لأبنائي إلا المرأة التي أحبها. أحبك أيتها الأبدية»(١٧).

نعم إن هذا الحنين الأعظم، أو بالأحرى فيض الحنين، هو الذي جعل زرادشت ينتعش برياح الأمل، ويستمر في طريقه نحو الإنسان

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٥) هايدغر، **من هو زرادشت، نيتشه؟**، انظر ترجمتنا في كتابنا: **للأشياء رائحتها** ، منشورات دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٧، ص ٦٠.

(١٦) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٧) المصدر نفسه ص ٥٩.

الأعلى، هذا الإنسان المحب للحكمة والعاشق للحياة الأبدية، والرغبة في الزواج منها. ولعل هذا بالذات ما يمنح فلسفة نيتشه قدرتها على اختراق الحنين، والإقامة في ماهية العواطف، ولذلك فإنه بالعواطف النبيلة تنشأ الفلسفة العظيمة. والشاهد على ذلك فلسفة نيتشه من خلال كتابه **هكذا تكلم زرادشت**، فبأي معيار تصبح الفلسفة بالنسبة إلينا موضوعاً للتساؤل؟ وما الذي يسمح لنا بربطها بالوجدان والعواطف والعقل؟

لا يتردد هايدغر في الاعتراف بأن: «السؤال «ما الفلسفة؟» ما هو بالسؤال الذي يتوجه به إلى نفسه بنوع من المعرفة (فلسفة الفلسفة)، وما هو، كذلك، بالسؤال التأريخي الذي يهتم بمحاولة توضيح كيف نشأ هذا الذي يسمى فلسفة، وكيف تُتَصوَّر. السؤال سؤال تاريخي، بمعنى أنه سؤال مصيري، بل هو السؤال التاريخي لوجودنا»[١٨] وبعبارة مشرقة: «تبدو وكما لو كانت مكتوبة على شهادة ميلاد تاريخنا الحق، بل نذهب أبعد من هذا فنقول: «إنها مكتوبة على شهادة ميلاد الحقبة المعاصرة من تاريخ العالم»[١٩].

لقد كان هايدغر رائعاً عندما وهب لنصه «ما الفلسفة» طابعاً احتفالياً بالفلسفة من خلال استدعائه فلاسفة اليونان، والتحرك بعمق بواسطة مفاهيمهم: فيلسوفياً، اللوغوس، الدهشة، أتي (ما)، ايديا المبادئ والعلل الأولى وغيرها من المفاهيم، بل إنه يذهب إلى حدود القول بأن: «هذا السؤال قد أجاب عنه أرسطو، وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضرورياً. إنه منتهٍ قبل أن يبدأ»[٢٠] بيد أن الفلسفة هي استجابة الى وجود الموجود: «إن هذه الاستجابة لتحدث بطرق مختلفة، تبعاً لكيفية نداء الوجود، وتبعاً لما إذا كان هذا النداء مسموعاً أو غير مسموع، وتبعاً لما إذا كان المسموع

---

(١٨) المصدر نفسه ص ٥٧.

(١٩) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

منطوقاً أو غير منطوق»[٢١]. بل أكثر من ذلك، أن أفلاطون وأرسطو قد وجّها الانتباه إلى أن الفلسفة والتفلسف يرجعان إلى بعد من أبعاد الإنسان، نسميه النغم، بمعنى التناغم، الذي يوقظ الدهشة في الروح عندما يعاني الإنسان ويكابد ويتناغم مع ما تطلبه الفلسفة: «ففي الدهشة نقف مع أنفسنا، نحن نفزع إليها من الموجود... والدهشة هي التناغم الذي من خلاله قُيِّض للفلاسفة اليونانيين التجاوب مع وجود الموجود»[٢٢].

إن الأمر ليبدو كما لو كنا لا نضع إلا أسئلة تاريخية، لكننا في الحقيقة نضع مستقبل ماهية الفلسفة في الاعتبار، إننا نحاول أن نستمع إلى صوت الوجود. فإلى أي نوع من النغم أدى هذا الصوت بالتفكير المعاصر؟[٢٣].

هكذا يكون الإنسان المحب للحكمة يتحدث بالطريقة نفسها التي يتحدث بها اللوغوس، أي أنه يصبح مطابقاً للغوس إلى حدود الانسجام، أي أن يكون رابطاً نفسه بآخر ربطاً متبادلاً، وأن يرتبط كل منهما بالآخر، ويضع نفسه تحت تصرف الآخر، وهذه هي الخاصية المميزة للحب عند هيراقليطس. فتمت بين الاثنين صلة قرابة خفية، لأنهما مولعان بخدمة الوجود، ومع ذلك يوجد بينهما خصام العشاق، ومشاجرة هؤلاء ليست شكاية ولا قتالاً، بل إنها من أجل حسن الفعل، لأن العشاق يحبون أن يحسن بعضهم إلى بعض الفعل[٢٤].

ومن الحكمة أن لا يهرب الإنسان العاقل من هذا الإغراء الذي تقدمه الفلسفة لعاشقها، لأنها تمكّنه من الإمساك بالحقيقة كأنها حاضرة بين يديه، كما أن سهولة تحصيل المعرفة الفلسفية، باعتبارها معرفة تقوم بتحريك

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٤) أرسطوطاليس، **الأخلاق**، ترجمة اسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)، ص ٣٠١.

الفرح بالكينونة، قد فرضت علينا الإقامة مع هايدغر وضيوفه من الفلاسفة تحت سقف الفلسفة، التي علمتنا حكمة الإنصات والإيمان بالعقل كمقياس للحقيقة. ومن هذا يتضح أن الإنسان الذي وُهِب ملكة العقل، سيختار الفلسفة، لأن التفلسف هو ماهية هذه الملكة. هكذا نجد هايدغر قد انتهى في أحضان المسعى السقراطي الذي كان شعاره: إن الحياة الخالية من التأمل حياة لا تليق بالإنسان. لكن ما هي هذه الحياة الممتلئة بالتأمل؟ وكيف يمكن تقسيمها بين عشق الحياة ومحبة الحكمة؟

القسم الثاني

الحقيقة وشجرة الفلسفة

الفصل التاسع

الروح تقتات من رحيق شجرة الميتافيزيقا

«الفلسفة مثلها مثل شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تتفرع من الجذع هي سائر العلوم الأخرى»

ديكارت

من الممكن أن يفرض علينا هذا الفصل إيقاعاً مغايراً في الكتابة، لأننا تجرأنا بلمس سجل الميتافيزيقا التي تعشق الاختفاء في أرشيف النسيان، لأنها مملكة النسيان الخالصة، إذا بقدر ما تسعى الفلسفة إلى إظهار وجودية الوجود في الموجود، بقدر ما تسعى الميتافيزيقا إلى اعتقاله في النسيان، ولذلك استحقت اسم عِلم النسيان. هاهنا ستكبر معاناتنا لأننا نريد أن نزيل الهوة بين علم الموجود بما هو موجود، وعلم نسيان الوجود، وسيصبح حالنا كالذي يرغب في النزول إلى نهر هيراقليطس مرتين وفي الآن نفسه، على الرغم من أنه يعلم بأن ذلك مستحيل. فكيف أمكن للميتافيزيقا أن تنمو في حميمية تربة الفلسفة وتخونها؟ وبلغة هايدغر: أين تقوم الميتافيزيقا، منظوراً إليها من أساسها؟ ما أساس الميتافيزيقا على الإطلاق؟ وكيف استطاعت أن تصبح جذراً لشجرة الفلسفة وتتغذى منها؟

لا يتردد هايدغر في إصدار أحكام قاسية في حق الميتافيزيقا ونعتها بالإهمال، وعدم القدرة على الاستفادة من ثمار شجرة الفلسفة، بل إن النسيان خرّب فيها حاسة الحميمية التي كان من المفروض أن تمنحها

التناغم مع جذع الشجرة وفروعها، بوصفها جذراً تنبثق منه الشجرة: «ولأن الميتافيزيقا تبحث في الموجود بما هو موجود فقد ظلت مهتمة به وحده، ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود، إنها لترسل ـ بوصفها جذراً للشجرة ـ العصارة كلها والقوة كلها إلى الجذع وفروعه. والجذع يتفرع في الأرض ليمكن الشجرة أن تنبثق منه، وبالتالي أن تنفصل عنه وتتركه»[1].

هكذا تنسى الجذور نفسها من أجل الشجرة، ربما يكون النسيان هو ما يشكّل حقيقة الميتافيزيقا التي انبثقت إلى الوجود عن طريق الصدفة، ولكنها صدفة رائعة، تلك التي جعلت حيرة المصنفين لمؤلفات أرسطو أن يختاروا اسم ما بعد الطبيعة لكتاب ممزق الهوية تم نسيانه من قبل المعلم الأول، وقد يكون هذا النسيان مصدر التأثير في لاوعي الميتافيزيقا التي تحولت ملكة النسيان عندها إلى صناعة تواجه من خلالها الفلسفة التي تتغذى من رحيقها، ولذلك: «فإن الميتافيزيقا بقدر ما تتمثل دائماً الموجود بما هو موجود، فهي لا تفكر في الوجود ذاته، ذلك أن الفلسفة لا تركز انتباهها على أساسها، أنها تترك دائماً أساسها، تتركه بفضل الميتافيزيقا، لكنها مع ذلك لا تهرب أبداً من أساسها»[2]، بل تظل محافظة على أواصر الارتباط بأصلها. بيد أن النور الذي ينير لها الطريق قد توارى عن الأنظار، مما فتح أمام الفكر باب الرؤية في الرؤيا، وشرع في تفحّص أساس الميتافيزيقا ومعاينته. انطلاقاً من التفكير في حقيقة الوجود، بدلاً من أن يمتثل فقط الموجود بما هو موجود: «ومثل هذا التفكير الذي يحقق في حقيقة الوجود لم يعد يقنع بعد بالميتافيزيقا، لكنه أيضاً لا يفكر تفكيراً مضاداً للميتافيزيقا»[3]. على الرغم من أن الميتافيزيقا تقهر عندما نفكر في حقيقة الوجود، بيد أن قهر الميتافيزيقا لا يمكن أن يهدمها: «فطالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً، كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً»، لأن الميتافيزيقا تتعلق

(١) هايدغر، **العودة إلى أسس الميتافيزيقا**. ترجمة محمود رجب، القاهرة مصر ص ٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

بطبيعة الإنسان كما قال كانط. لكن ما الذي يجعل قهر الميتافيزيقا ضرورياً الآن؟ هل يتعلق الأمر فقط بإعادة تأسيس هذا المبحث من مباحث الفلسفة؟ وهل العودة إلى جذر الفلسفة معناها البحث عن أرض صلبة تكون بمثابة أساس للعلم الكلي؟

من المحتمل أن يكون مصير هذه القراءة هو الرمي بها خارج دائرة الميتافيزيقا، لأنها قراءة مزعجة، انطلقت من التساؤل عن الأسئلة، وأرادت أن تكسر هدوء مملكة الميتافيزيقا، بيد أن متانة هذا العلم الذي لا يقهر، قد فرضت علينا الخضوع لتبعية النص الهايدغري، لدرجة أننا أصبحنا لا نميّز بين التأويل والتفسير، أو بالأحرى بين القراءة المؤسسة للنص، وتلخيصه بروح مدرسية مطمئنة تتماشى مع مزاج الميتافيزيقا، الذي يسعى إلى منع علاقة الوجود بماهية الإنسان من أجل أن لا يتعلق الإنسان بالوجود، لأن ذلك سيشكل خطراً عليها: «لكن الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته إلى الكلام، لأنها لم تفكر في حقيقة الوجود، ولا في الحقيقة من حيث هي انكشاف ولا في ماهية الانكشاف، وماهية الحقيقة لا تظهر دائماً ـ بالنسبة للميتافيزيقا ـ إلا في الصورة المشتقة الثانوية، صورة حقيقة المعرفة، حقيقة القضايا التي تكون معرفتنا»[٤].

لم يلتزم هايدغر الصمت أمام ذلك الحماس المبالغ فيه من قبل مؤرخي الفلسفة اليونانية، خاصة فلسفة ما قبل سقراط: «الذي يتعرض للخطر هنا ليس الإحياء الجزئي للتفكير السابق على سقراط، فأي محاولة من هذا القبيل عبث وتناقض»[٥]. ذلك أن ما يريده هايدغر هو إعادة الاعتبار لحضور ماهية الانكشاف التي كانت غائبة عند هؤلاء: «لأن الوجود على هذا النحو يكون قد أعلن عن نفسه». ذلك أن حقيقة الوجود ظلت مختفية وراء الحجاب: «عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل ابتداء

(٤) هايدغر، المصدر نفسه، ٨١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.

من أنكسيمندر حتى نيتشه»[٦]. فطوال هذه السنين استطاعت الميتافيزيقا أن تغرق الإنسان في الموجود، وتبعده عن ماهية الوجود باعتبارها انكشافاً، وتمزيقاً للحجاب. هكذا تركته مهجوراً ووحيداً في الاغتراب، بينما هذا الهجران نفسه ما برح خفياً مستوراً، فما الذي حوّل طبيعة هذه الهجرة إلى نسيان أزلي؟ وهل هناك علامات تدل على أن هذا النسيان سيصبح في المستقبل أشد حسماً؟ بل أكثر من ذلك، لماذا لا تفكر الميتافيزيقا في حقيقة الوجود؟ هل الفشل في التفكير مقصور فقط على أنواع معيّنة من التفكير الميتافيزيقي؟ أم هو علامة مميزة لمصير الميتافيزيقا التي يبتعد عنها أساسها، لأن جوهرها ـ أعني الاحتجاب ـ يغيب عند بزوغ الانكشاف، ويختفي من أجل المنكشف الذي يظهر في صورة الموجود؟[٧].

لا يشك هايدغر في حسن نية الميتافيزيقا عندما تبدو متحمسة للتساؤل وللإجابة عن السؤال المتعلق بالوجود، على الرغم من أن الواقع يقول بأن: «الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن السؤال التعلق بحقيقة الوجود، لأنها لم تسأل أبداً هذا السؤال. والميتافيزيقا لم تسأل السؤال؛ لأنها لا تفكر في الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود.. تسمى الوجود وتعني الموجود بما هو موجود»، لان الميتافيزيقا ظلت منذ أرسطو الذي قال بأن لعلم واحد النظر في الموجود بما هو موجود[٨]، مغرمة بموضوعها، لأنه أشرف المواضيع وأعظمها في تصنيف العلوم، ولعل هذا العشق المفرط قد حجب عنها حقيقة الوجود. بيد أن الخطير في الأمر هو أنها حولت هذا العشق إلى قدر حزين للإنسان الذي انصهر في الموجود ونام في حميميته، ولم يعد يفكر في الوجود باعتباره يشكّل ماهيته: «ويبدو أن الميتافيزيقا ـ بسبب النحو الذي تفكر بمقتضاه في الوجود والذي لم تدركه ـ هي الحاجز الذي يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٧) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٨) أرسطو، **ما بعد الطبيعة** (القاهرة: مكتبة الأسرة، ١٩٩٥).

الإنسان»[٩]. لكن ما الذي سيحدث لو أن عصرنا كله تحدد بغياب هذه العلاقة، وبنسيان هذا الغياب؟ وما الذي ينبغي فعله من أجل إخراج الوجود من الاغتراب، وإعادة الإنسان من مهجره؟ وهل ما زالت هناك فرصة نخدع فيها أنفسنا بأوهام مسلية أو ننغمس في زهو مصطنع؟ فهل هناك فرصة كافية لمفكر يفكر في الوجود، أن يعاني فيها فزعاً أصيلاً؟ ما الذي يستطيع فكره أن يفعل أكثر من أن يعاني في القلق هذا الانحسار المحتوم بينما يجابه نسيان الوجود؟

يا لها من دعوة غريبة يوجهها الفيلسوف لاتباعه، عندما يحرضهم على نسيان الوجود بواسطة الفزع، والانقباض، والقلق، لأنّ بإمكان هذه المفاهيم المرتبطة بالروح التي حققت اكتمالها في ملكة العقل، أن تقهر الميتافيزيقا. وإذا افترضنا أن قهر الميتافيزيقا يناظره المسعى لتعلم كيفية الاهتمام بنسيان الوجود، ما ابتغاء تجربة هذا النسيان، وقبول هذه التجربة فيما يتصل بالصلة بين الوجود وبين الإنسان؟ أقول: إذا فرضنا هذا، فإن السؤال «ما الميتافيزيقا» يظل في الحاجة إلى نسيان الوجود، أشد الضرورات ضرورة للفكر، بل يمكن اعتباره ترياقاً للروح لكي تتماثل للشفاء من مرض الأجوبة، وتسمو نحو الأسئلة التي توطد صلتها بالوجود. ولذلك فإن هايدغر يعترف بأن الغاية من مشروعه الفلسفي، كما جاء في كتابه الرائد **الوجود والزمان**، هي أنه جعل من الإنسان انكشافاً لحاضر الحاضر. لأن الوجود هو الزمان الذي يعني حاضر الحاضر، حيث نجده يقول في هذا الصدد: «أن نفعل هذا فمعناه أن التفكير الذي حاولنا في **الوجود والزمان**، تفكير يسير على الدرب. فعلى هذا الدرب ـ أي في خدمة السؤال المتعلق بحقيقة الوجود ـ يصبح من الضروري أن نتوقف وأن نفكر في ماهية الإنسان. لأن تجربة نسيان الوجود... كانت بحاجة إلى برهنة ـ تتضمن تخميناً حاسماً يذهب إلى أن علاقة الوجود بماهية الإنسان

---

(٩) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٨٢.

هي - من جهة انكشاف الوجود علامة مميزة أساساً للوجود»[١٠]. فكيف يمكن تحرير ماهية الإنسان من الميتافيريقا التي تعتبره مجرد حيوان ناطق؟ وكيف يصبح بإمكان الإنسان أن يتحول إلى مقر لحقيقة الوجود؟

الواقع أن اللغة تظل خرساء عندما يتعلق الأمر بماهية الإنسان الميتافيزيقية منذ اليونان، إذ كان يعتبر وجود الموجود هو حضور الحاضر، ومعنى الماهية أن الانسان حاضر طالما كان إنساناً مفتوحاً للموجود، لهذا الذي يوجد وجوداً ماهوياً: «ولهذا السبب، فأول طريق يؤدي بنا بعيداً عن الميتافيزيقا إلى حقيقة الإنسان الماهوية المتخارجة، لا بد أن يقودنا عبر التحديد الميتافيزيقي للوجود الذاتي للإنسان»[١١].

هاهنا يجرنا هايدغر إلى الاعتقاد في الخُلاصة التي دافع عنها في كتاب **الوجود والزمان** والتي تقول بأن: «الوجود بما هو كذلك مكشوف بسبب الزمان، وعلى هذا أيضاً يعني الزمان الانكشاف، أي حقيقة الوجود... إذ من الواضح أن الزمان ذو ماهية مختلفة لم نفكر فيها عن طريق مفهوم الميتافيزيقا عن الزمان، أنه لب حقيقة الوجود»[١٢]. ولذلك يمكن اعتباره **أفقاً** لأي فهم للوجود ممكن. ومع ذلك، فإن الغرابة تكمن في كون هايدغر يعتبر أن العدم محرك له السؤال عن الوجود والزمان، حيت نجده يقول: «لماذا ينبغي على محاضرة تتحرك ابتداء من التفكير في حقيقة الوجود إلى العدم، وتحاول بعدئذ أن تفكر من هناك في ماهية الميتافيزيقا، لماذا ينبغي عليها أن تدعي أن هذا السؤال هو السؤال الأساسي للميتافيزيقا؟». لماذا كان ثمة موجود على الإطلاق ولم يكن بالأحرى عدم؟

بهذا السؤال تتيح الميتافيزيقا الإمكانية المناسبة لتقديم نفسها،

(١٠) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١١) هايدغر، **الكينونة والزمان** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢)، ص ٦٣-٦٤.

(١٢) هايدغر، **المصدر نفسه**، ص ٩٠.

والكشف عن هويتها، وبخاصة أن: «كل سؤال ميتافيزيقي يشمل دائماً مجموع ما تنطوي عليه الميتافيزيقا من إشكاليات، وهو في كل مرة هذا المجموع نفسه»[(١٣)].

(١٣) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، تقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ١٠١.

الفصل العاشر

الفلسفة هي العالم مقلوباً على رأسه:
احتساء القلق والعدم

لعل هيغل قد تركنا في هذا العالم الذي يمشي على رأسه، ورحل مبتهجاً، لأنه عاش في عصر كان في متناول الفلسفة التي مكنت الفيلسوف من امتلاك الحق في الفكر والحرية، مما فرض عليه أن يصبح: «متضمَّناً هو نفسه داخل السؤال، أي مندرجاً في هذا السؤال». الذي أدهش كل الفلاسفة، وحيّر الميتافيزيقا، باعتبارها جذراً لشجرة الفلسفة. فما الذي يمكن أن ننتظره من علم متمرّد لعبت الصدفة دوراً حاسماً في ظهوره إلى الوجود؟

الآن، وقد أصبحت المعرفة شهوتنا، وتحكمت في أعماق كينونتنا ووجهتها نحو البرء من الإفراط في الحزن. لا بد أن ينصهر الموقف الجوهري للإنيّة المتسائلة بالسؤال المصيري للميتافيزيقا، التي اختارت الإعلان عن نفسها انطلاقاً من الإنسان، لأنها متعلقة بطبيعته، وقد يكون هو المسؤول عن تمرّدها، لأنها باتت تتجه من الموجود إلى العدم، متعمدة نسيان الوجود. لأن الإنسان نفسه باعتباره أحد موجودات هذا العالم لم يعد يفكر في الوجود، بل ألقى بنفسه في حميمية العدم، ووهب كينونته للعدمية. لكن هل نستطيع أن نكشف الحجاب عن هذا القدر الحزين الذي ينتظرنا هناك في مملكة الميتافيزيقا؟ بل ما الغاية من هذا الإلحاح على الميتافيزيقا، لكي تجيب عن سؤالنا المصيري: هل

تنتمي إلى الوجود أم إلى العدم؟ وما هو، إذن، هذا العدم؟

من يتعلم كثيراً يفقد شهواته العنيفة كلها، لأن الحكمة مرهقة، ولا شيء يستحق العناء، فلا تعلّق شهوتك على شيء، فقد أعدت السفينة، فهي متجهة إلى بعيد، ولعلها سائرة إلى لجّة العدم، فهل فيكم من يريد السفر إلى المجهول المفترض؟ فمن يا تُرى يحاول دعم ما هوى؟ أما أنا فإنني أريد سقوطه. كل إنسان تعجزون عن تعليمه الطيران علموه على الأقل أن يسرع بالسقوط. أراكم ترتعشون، فكأن كلمتي هذه أدخلت الرعب إلى قلوبكم. أفما تذكر أيها القلب الملتاع كم ظمئت إلى دمع السماء، إلى قطرات الإنداء؟ هكذا أصبحت منهوكاً يرهقني الانتظار، متطلعاً مشوقاً إلى الحقيقة. فأي حقيقة هذه التي تنتظرها من الميتايفيزيقا؟ وكيف يمكننا أن نثق في علم مجنون في تناول موجودية الموجود في أفق النسيان؟ وكيف يتجرأ على وضع مصيرنا بين يدي العدم؟ ومع ذلك نتساءل: فأين نبحث عن العدم؟ وكيف نعثر عليه؟ ألا ينبغي علينا ـ لكي نعثر على شيء ما ـ أن تكون لدينا معرفة عامة بأن هذا الشيء موجود؟

وفي الحقيقة أن هايدغر وجد نفسه محاصراً بتهديدات شيء لا يعرفه، أي لا شيء، سلب جملة الوجود، اللاموجود الخالص البسيط، حيث نجده يقول: «وما دمنا لا نستطيع أن نجعل من العدم بما هو كذلك ـ موضوعاً، فها نحن قد بلغنا نهاية بحثنا عن العدم ـ مفترضين في كل هذا السؤال أن المنطق هو الحكم الأعلى، وأن العقل هو الوسيلة، وأن الفكر هو الطريق المؤدي إلى إدراك العدم في أصله وإلى تقرير إمكان الكشف عنه»(١).

نعم إلى الملال العميق الذي يرنّق كالغمامة الصامتة في إغرار الآنية يقرّب بين الناس والأشياء، ويكشف عن الموجود في جملته، كما أننا نوجد أمام إمكانية أخرى لهذا الكشف في «السرور» الذي يتولد عن

---

(١) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، ص ١٠٦.

الحضور، لا حضور مجرد، الشخص، ولكن حضور الشخص العزيز علينا، الذي يجعلنا نشعر بمتعة الإقامة في الوجود، حيث تتحف آنيتنا. فهل تحدث في كينونة الإنسان حالة وجدانية يوضع فيها الإنسان في حضرة العدم؟

كم هو رائع هذا الاستقبال لمن نحب، وما أحلى تلك اللحظات التي نقضيها معهم، بيد أن العدم يقوم بنسفها، لأنه يحب الاستحواذ على الأحباء، إلى أن يبعدهم عنا، لأنّ في عينيه قتماً، وأراه ناقماً، حين يجيء في الظلام: «فسوف يتراجع حبه ويعود مثنياً علي لأنه لا يستطيع البقاء طويلاً دون أن يرتكب مثل هذا الجنون»[٢]، لأن في الصباح الباكر تجمع الحقائب ويتحول الأحباء إلى مسافرين، ينزلون على أرصفة بلا مستقبلين: «وعندئذ صاح المسافر؛ لا تذهب! ابق بيننا لئلا تكر علينا أحزاننا بعد أن تولت عنا». في ذلك الزمان اليسير الذي كانت فيه السماء لا تتلبد فيها الغيوم، ولا تحتكر على أيديها الأفكار، ولمسنا قبضة العواطف بنعومة، بيد أن تغير الحال وحلول ساعة الفراق يبشران بقدوم العدم ونسفه للفرح بالكينونة، وتبديلها بالإفراط في الحزن، والحميمية مع القلق: «ففي القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذي نشعر إزاءه بالضيق، فالأشياء جميعاً، ونحن أنفسنا نغوص في نوع من الاستواء، ومع ذلك لا يحدث هذا بمعنى اختفاء الأشياء اختفاء خالصاً بسيطاً، ولكن في انسحابها على هذا النحو تسندير الأشياء نحونا، وانزلاق الموجود في جملته هذا الانزلاق الذي يسيطر علينا في القلق، هو ما يثير في نفوسنا ذلك الضيق، إذ لا يبقى لنا شيء نستند إليه وفي انزلاق الموجود بأسره، لا يتبقى لنا سوى هذا اللاشيء»[٣].

هكذا يكون القلق، يميط اللثام عن العدم، لأن العدم يكشف عن

---

(٢) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠)، ص ٣٣٠.

(٣) هايدغر، المصدر نفسه، ص ١١٢.

نفسه في القلق: «إن العدم يتمثل في القلق دفعة واحدة بعينها، مع الموجود» لأنه أحد موجودات هذا العالم، بلغة ابن رشد. ولذلك فإن نزعته الإنسانية هي ما يجعله يتجسد كموجود في القلق: «الحقيقة أن العدم يكشف عن نفسه مع الموجود وفي الموجود، من حيث إن هذا يفلت منا وينزلق بأسره»[٤]. ليجد الإنسان نفسه واقعاً داخل العدم، الذي يضع الإنية وجهاً لوجه أمام الموجود بما هو كذلك. فيجد الإنسان نفسه قد حصل في نهاية المطاف على اللاشيء بعدما كان يملك كل الأشياء: الحياة، الأحباء، الثروة السلطة، قوة الجسم، فرح الروح وسعادة الوجدان. بيد أنه سيُجرَّد من هذه الأعراض حين يلقى به في حميمية العدم الذي يحرك السؤال عن الوجود والزمان، فهل حان الوقت للإنصات لنداء الحقيقة من أجل أن نتمتع بإقامة شاعرية في الوجود؟

تتحرك الفلسفة في أفق خلق حميمية مع الليل الصافي للعدم، لأنه الشرط الأولي الذي يجعل من الممكن الكشف عن الموجود بوجه عام، ولعل هذا يعني من ضمن ما يعنيه أنه: «دون الكشف الأصيل للعدم، لن يكون ثمة وجود ذاتي، أو حرية»[٥]. ربما يكون هذا الدور الأنطولوجي الذي يلعبه العدم عندما يمزق الحجاب عن وجه الموجود أمام الميتافيزيقا التي أصبحت تخشى قهر السؤال عن الوجود، والتجأت إلى المخبأ الرفيع للعدم، بيد أنها لم تنتبه إلى أن الإنسان المحب للحكمة والناطق باسم اللوغوس لا يستطيع أن يقيم علاقة مع الوجود إلا بالبقاء داخل العدم الذي يواكب القلق في جميع تحركاته. لكن ألا ينبغي أن نحلق في سماء القلق لكي نستطيع أن نوجد على الإطلاق؟ ألا يكون هذا القلق الأصيل نادر الحدوث؟

يا للرغبة في احتساء القلق والعدم في قدح واحد نتسلمه من يد

(٤) هايدغر، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٥.

سقراط الذي خبر عن قرب هذه التجربة النادرة في الوجود، ربما أنه يدرك بأن القلق الوجودي لا يمكن أن يحدث إلا في لحظات نادرة، ذلك أن ماهيته تتحكم فيها سلطة العدم الذي يحب الاختفاء في طبيعته الأصلية، بيد أنه «كلما ارتبطنا في أوجه نشاطنا المختلفة بالموجود، وكلما كنا أشد حرصاً على أن لا ينزلق بما هو كذلك، ازداد انصرافنا عن العدم، ولكننا في الوقت نفسه ندفع أنفسنا بكل يقين إلى سطح ما هو عامّ في الآنية»(٦).

عندما تصاب الآنية بهزة عنيفة نتيجة لفعل العدام، تصبح شراسة المقاومة وضراوة البغضاء أعمق هوة من مجرد السلب المنطقي الخالص. لأن الرفض وقساوة المنع والحرمان يكون لها وطأة أشد على النفس. هكذا يستيقظ القلق من سباته: «القلق موجود ولكنه نائم فحسب، وانفاسه تتردد باستمرار من خلال الآنية... ولا نكاد نلحظها في من يبدو عليه الانشغال بالعمل، والذي يردد دون وعي: نعم نعم»(٧). ومع ذلك، فإن القلق يظل دائماً متأهباً للقيام بوثبة جديدة، ولذلك: «حين تجد الآنية نفسها داخل العدم بسبب ذلك القلق المحتجب، يصبح الإنسان حارساً للعدم»(٨).

هكذا يصبح الإنسان مرغماً على الانتقال من المثول في حضرة العدم، إلى حراسته والعناية به كما يعتنى بالموجود، ولذلك: «ينبغي ان يؤدي بنا تساؤلنا عن العدم إلى الميتافيزيقا نفسها». وكلمة ميتافيزيقا مشتقة من الكلمة اليونانية (ما بعد الطبيعة) بلغة فلاسفة العرب، وقد فُسِّر هذا العنوان الغريب فيما بعد على أنه يشير إلى التساؤل الذي يتجاوز الموجود بما هو كذلك. بيد أن الموجود بمجرد ما يشعر بالاغتراب يتهجم علينا لأن الغرابة تضيق عليه الخناق، مما يعجل بانبثاق السؤال الميتافيزيقي انطلاقاً من الدهشة: «والسؤال عن العدم يضعنا نحن أنفسنا، نحن الذين

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧) هايدغر، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.

نتساءل، موضع السؤال، ولهذا كان سؤالاً ميتافيزيقياً». يستمد هويته من التجاوز، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها التي تؤلف طبيعة الإنسان. باعتبارها الحادث الأساسي في الآنية، على الرغم من أنها تستقر في هذا الأساس السحيق، وإلى جوارها يقوم ما يهددها من دون انقطاع، أي إمكانية الوقوع في الخطأ: «ولهذا السبب لا تعادل صرامة أي علم جدية الميتافيزيقا[٩]». ولعل هذا بالذات ما يجعلنا لا نستطيع أن نرمي بأنفسنا في أعماقها، لأننا منذ أن نوجد تصبح إقامتنا دائمة فيها. ذلك: «أن التفلسف موجود ما وجد الإنسان»، والفلسفة ليست إلا تحريك الميتافيزيقا للمسير حتى تتمكن من: «إطلاق الذات للوقوع في العدم، الذي يسلمنا إلى السؤال الأساسي في الميتافزيقا وهو: لماذا كان ثم وجود ولم يكن عدم؟».

لم يكن الغرض من هذا السير اللذيذ في التيه مع فيلسوف أسكنه عشق العدم في شاعرية القلق، سوى قهر النفس على خوض تجربة العدم حيث حكم علينا بالسجن مدى الحياة في قمة ذلك الجبل الذي يطل على جبل الشعر، ولذلك فإنه اخترق كينونتنا عندما توجه إلى قراءة الميتافيزيقا بالشعر وعمقه الإنساني. وبخاصة أنه كان يؤمن بتلك القراءة الخفية بين الميتافيزيقا والشعر: «لأنهما مولعان بخدمة اللغة، ويتوقف مصيراهما عليها، ومع ذلك توجد بينهما في الوقت نفسه هوة، لأنهما يسكنان على جبلين منفصلين عن بعضهما أشد الانفصال». فأي إقامة أحلى من الأخرى، هل هي الإقامة على جبل الميتافيزيقا، أم على جبل الشعر؟

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

الفصل الحادي عشر

الزمان هو العود الأبدي للشيء نفسه عشق الأبدية

«ما غريب عنا تعليمك يا زارا، فأنت تقول بأن جميع الأشياء تعود أبداً ونحن معها عائدون، وبأننا وجدنا من قبل مراراً لا عداد لها ومعنا جميع الأشياء أيضا».

هكذا تكلم زرادشت

سنترك للصدفة حق التصرف في مصيرنا، ونترك لها الحرية لكي تتجه بنا إلى الاغتراب في الغرابة، والاعتزال في العزلة، وربما سيصبح بإمكاننا تذوُّق مقام العزلة، والانزلاق في حميمية قهرها للروح وإضفاء شفافية شرسة عليها أنهكها حبها للعزلة، حيث حولتها إلى وطن تنام فيه الأحلام، ويشكو من الحنين إلى الأحباء الذين أبعدهم الزمان، وحطّم فيهم الحنين ذكراه، التي توقظ نار الشوق للعودة، بيد أن الفيلسوف المحب للحقيقة، قد وجد نفسه مرغماً على ركوب سفينة العودة إلى وطنه الأصلي، هكذا يحتفل بهذه العودة قائلاً: «أنت وطني، أيتها العزلة، لقد طال اغترابي في بلاد المتوحشين، فها أنا ذا أعود إليك أيها الوطن وعيناي تذرفان الدموع»(١). لكن ألا يكون هذا العائد إلى عزلته متألماً من حرقة الفراق لمن يحبهم؟ ولذلك، فان عينيه تذرفان الدموع؟ وهل بإمكان العزلة أن

---

(١) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠)، ص ٢١١.

تمنحنا تأشيرة الدخول إلى وطنها من دون دموع، بل حين يغمرنا الابتهاج؟

ليس بإمكاننا أن ننفلت من هذا القدر الحزين الذي اختاره لنا زرادشت، حين صمم على العودة إلى وطنه الأصلي، ولم يترك أمامنا اختياراً آخر سوى مرافقته والعيش معه في أحضان هذه التجربة التي تميط اللثام عن الوجه الحقيقي للزمان، هذا المفترس الناعم الذي يتحكم في صناعة الوجدان والعواطف، وينحت تمثالاً للحنين من مادة الأحلام وكشوفاتها عندما تجعل من زرادشت لا يميز بين رؤية وجه أمه الذي تنيره ضياء الابتسامة، وشحابة وجه العزلة التي أفرغها الزمان من محتواها، وحولها الانتظار إلى حطام لم يعد صالحاً إلا لاستقبال زرادشت وضيوفه هكذا يصرخ في وجهها قائلاً: «ارفعي شاهدك وهدديني، أيتها العزلة، تهديد الأم وانظري إلي مبتسمة بابتسامتها، وسليني عن حال من هرب منك إلى بعيد كأنه العاصفة الجامحة، من أفلت منك وهو يصيح: لقد طال انفرادي فنسيت الصمت!»[٢].

يا للروعة حين يتم نسيان الصمت في بلاد المتوحشين الذين فقدوا حاسة السمع، والقدرة على الكلام، الأمر الذي عجّل بتماثل زرادشت للشفاء، والتفكير في العودة إلى بلاده، والحنين والاشتياق إلى وطنه، على الرغم من الشعور بألم الفراق: «المتماثل للشفاء، هو في الطريق إلى ذاته حتى يتمكن من القول بأنه موجود... أنا زرادشت الناطق باسم الحياة، باسم المعاناة، باسم الدائرة»[٣]. فما الذي جعل زرادشت يجمع بين الحياة والمعاناة ودائرة الزمان؟ ألا تكون الحياة مجرد معاناة يتحكم فيها الزمان؟ أيمكن للفيلسوف أن يحيا حياته من دون معاناته مع شراسة الزمان التي يفقدها الأمل في الأبدية؟

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٣) هايدغر، من هو زرادشت، انظر كتابنا: عزيز الحدادي، **للأشياء رائحتها: لقاء الفيلسوف**، دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٧، ص ٦٠.

من الممكن أن نتجرأ بالقول إن ما يقصده نيتشه بالحياة هي إرادة القوة وهي أعدل قسمة بين الناس. والمقصود بالمعاناة نيتشه نفسه، إذ نجده يقول: «إن كل من يعاني يرغب في الحياة». وهذا معناه تشوق لإرادة القوة، أما الدائرة فإنها ترمز إلى العود الأبدي، الذي يمنح مذاقاً خاصاً للزمان في فلسفة نيتشه، هكذا نستخلص بأن إرادة القوة تعاني كإرادة مبدعة، حين تصطدم مع نفسها، وتسعى إلى أن تجد ذاتها في العود الأبدي للشبيه. ولذلك نجد زرادشت يندهش عندما أخبرته حيواناته بالغاية من مذهبه: «أنت زرادشت، إنك تعلم العود الأبدي»[٤]. لكن كيف يمكن هذا المعلم أن يعلمنا العود الأبدي للشبيه؟ هل بمجرد الاعتقاد في مذهبه، أم بمرافقته في رحلته التي تمتد من الجبل إلى المدينة ثم العودة من المدينة إلى الجبل؟ بعدما فشل في نشر مذهبه في الإنسان الأعلى والعود الأبدي إلى الشبيبة قرر العودة، ولذلك نجده يتساءل وهو في طريقه إلى عزلته قائلا: «هل أنتظر حيواناتي، هل هي بالفعل حيواناتي، هل ستعرف كيف ستجدني... ثم تقول له: «حقاً إن حيواناتك تعرف جيداً من تكون يا زرادشت إنك معلم العود الأبدي، هذا هو قدرك الآن»[٥].

إن سبيلنا يتجه إلى الأعالي، على الرغم من أن هذا القلب الذي نملكه، يفيض بالحنين كالنهر العظيم فيغمر القائمين على ضفافه بذكرى الزمان، كما يهددهم بالغرق في الحنين: «ولن أعود إليكم إلا عندما تكونون جحدتموني جميعكم. والحق يا أصدقائي، إنني في ذلك الحين سأفتش عن أشيائي بعين أخرى. فأبذل لكم حباً غير هذا الحب»[٦]. فأي حب هذا الذي يعدنا به زرادشت عندما يعود من عزلته؟

ربما يكون هذا السؤال هو الذي جعل الحكيم ينتفض لا كمن استولى الذعر عليه، بل كمأخوذ برؤى، وكشاعر هزه شيطانه. فوجم نسره

(٤) انظر كتابنا، **للأشياء رائحتها: لقاء مع فيلسوف**، ص ٦١-٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٦) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ١٠٤.

وأفعوانه وحدّقا في وجهه وقد لاحت بوادر السعادة عليه كتباشير الفجر، فقال لهما: «لقد آن لحبي أن يتدفق كالنهر يندفع من الأعالي إلى الأعماق ويتجه من المغرب إلى المشرق». والحال أن الزمان في فلسفة نيتشه قد انصهر في الحب من خلال ذوبانه في الحنين إلى الماضي والآتي البعيد في الآن نفسه: «أوّاه نفسي! لقد علمتك أن تقولي «ذات يوم»، وكذلك «في ما مضى»، وترقصين أثناء تحليقك هنا وهناك»(٧). لعل هذا الآن الدائم الذي تسميه الميتافيزيقا بالأبدية، هو ما يمنح للحضور حضوره، ليتحول إلى حضور دائم يوجد في عودة الشبيه، ويبدو ذلك واضحاً من خلال تعليم زرادشت للأبدية، باعتبارها أملاً ينبض للحياة السعيدة والمؤلمة في الوقت نفسه. ونيتشه لا يتردد على تسميته بالحنين الأعظم، أو بالأحرى «فيض الحنين».

والحق أن الحنين هو المحرك الأول للروح لتتمكن من فتح حوار مع ذاتها، وهذا الحوار بالذات هو ما يجعل الميتافيزيقا تنبثق من طبيعة الإنسان، وتتحكم في قدره، وقد تدفعه إلى عزلة مطلقة، كما وقع لزرادشت، لأنه في صفاء هذه العزلة تشعر الروح بالاطمئنان وتغوص في الإنصات إلى نداء الميتافيزيقا الذي يتجه نحو وجودية الموجود، والانزلاق عن الوجود بواسطة النسيان، لأن الميتافيزيقا تخشى قهره، لذلك يتم التخلص منه كما تخلصت من قلق زرادشت وحكمت عليه بالعزلة المطلقة: «ورجع زرا إلى الجبال، إلى عزلة كهفه، ليحتجب عن الناس كالزارع ألقى بذوره في أثلام أرضه وبات يتوقع نبتها، ولكنه ما لبث أن حنت جوارحه إلى أحبابه، إذ كان عليه أن يمنحهم كثيراً من الهبات، وأصعب ما يلقى المحب، اضطراره إلى قبض يده إجابة لداعي محبته وتفادياً للمنة في عطائه»(٨).

(٧) نيتشه، المصدر نفسه، ص ١٠٩، والحدادي، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٨) نيتشه، المصدر نفسه، ١٠٨.

لم يعد يملك غير قلب متعب، وإرادة لا قرار، لها وجناح مهيض، وظهر تفككت فقراته، وأنت تعلم أي شوق أكابده من أجل الأبدية، احبك أيتها الأبدية، هكذا استغرقت لحظات مع زرادشت وهو في أعماق مناجاة روحه. يا له من خيال تائه وفكر شريد، لم يعد يطمئن إلى وعود هذا الحكيم المجنون بولعه للزمان، الذي حوله الى مجرد متسكع في دروب الأبدية. يسعى إلى استمالتها مردداً عبارته الحكيمة: «فإذا ما أردت الراحة في ملجأ هذا المساء، أيها الفراش المنهوك، فاصعد إلى مغارتي»[٩]. لأننا سنحيي ليلة راقصة هناك، لأن السعادة تقوم على ألطف الأشياء وأعمقها صمتاً. ربما يكون هذا الإغراء المبالغ فيه، يسعى إلى اصطياد الزمان ودفعه إلى التوحد في المتوحد، لكن الحكيم علمته الأيام عدم الثقة في الذي خدعه ولو مرة واحدة، ولذلك استيقظ من نومه خائفاً: «ماذا جرى لي؟ تنصتي يا نفسي، هل توارى الزمان؟ أتراني أهوي ساقطاً في غور الأبد؟»[١٠]. يا للعجب! ألم يكتمل العالم الآن؟ ألم يعد بإمكاننا لمس ماهية الزمان بالرغم من شراسته؟ أيتها الأبدية أما آن لك أن تتشربي روحي فتندغم فيك؟

تقول الكلمات حين يسمح لها بالكلام؛ إذا نحن لم نعش معه هذه التجربة الوجودية التي تقتات من رحيق الأبدية كانت الحياة باطلة لا خير فيها، مما سيجعلنا نستمع بعمق إلى حكمة هيراقليطس الذي كان يرددها أمام الجمهور عديم الإحساس والتفكير: الزمن طفل يلعب بالنرد، هكذا يتحول الإنسان في هذا الأفق إلى مجرد لعبة في يد الزمان / الطفل، يتسلى به إلى أن يحين الوقت ليسلمه إلى العدم. وربما يكون هذا القدر الأليم هو ما حرك نيتشه، من خلال زرادشت، أن يتغنى بالأبدية، ويغازلها، بل لقد تزوجها أمام عيني زرادشت واتباعه. وتكمن عظمة هذا الزواج في أنه ولد لنا الإنسان الأعلى، الذي أصبح يلعب بالأبدية، لكن مصير زرادشت كمعلم للإنسان الأعلى، أو العود الأبدي للشبيه ظل

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

مجهولاً بعد ذلك، وتركنا أمام حيرة الأسئلة: إذ لماذا لا يجيء إلينا بعد أن أعلن عن قدومه طويلاً؟ أذهب فريسة عزلته، أم علينا أن نسعى إليه؟

يجيبنا نيتشه بألم عميق قائلاً: «إن العزلة نفسها قد تراخت وتفككت في هذا الزمان، فكأنها قبر ينشق عمن ثوى فيه، ففي كل بقعة بعث ونشور»[١١]. وزرادشت نفسه قد تغير، ولم يعد قادراً على تحمل ضجيج الغوغاء، والبقاء معهم طويلاً، حيث يخاطبهم بلغة لن يفهموها قائلاً: «ما أنتم من البهاء على ما أرجو، ولا من النسب على ما أطلب، وأنا أطلب المرايا الصافية لأعكس عليها تعاليمي، فاذا ما انعكست صورتي على مراياكم جلتها مشوهة للناظرين». إذ لا بد للحكيم أن يتخلص من هؤلاء الذين خلقتهم الطبيعة بدون إرادة القوة، وحكم عليهم الزمان بالإخلاص لأديم الأرض، إلى أن يحتفل بهم العدم. لأن: «فيكم من الغوغاء خصال مستترة، فأنتم وإن صلحتم وحسن أصلكم لا تزال فيكم عيوب عديدة، وأمهر حدّاد لا يسعه تقويم اعوجاجكم ... ما أنتم إلا جسور يعبر عليها من هو خير منكم ... وعليكم أن تُلينوا له ظهوركم. قد يولد منكم يوماً من يصبح وارثاً لي، ولكن هذا اليوم لا يزال بعيداً في مجال الزمان، أما أنتم فما لكم أن تحملوا اسمي ولا أن ترثوا خيراتي في هذه الحياة»[١٢]. لكن إلى متى سنظل ننتظر هذا اليوم الذي سيولد فيه إنسان زرادشت؟ وهل بإمكان الغوغاء أن تلد هذا الإنسان، أم أنها عبارة عن مدارج يرقاها المتجه إلى الاعتلاء فوق ذاته؟

لقد خاب أملنا بعدما تنكر لنا زرادشت وقرر البقاء على قمم الجبال، ولا يريد اصطحابنا إلى الأشواق، وتعليمنا مذهبه في العود الأبدي للشبيه. هكذا ترك أسئلتنا معلقة بين السماء والأرض تلمع كبرج أزرق على بناية الأبدية: «إنني أنتظر ـ يقول زرادشت ـ سواكم هنا على جبالي العالية، ولن أتحرك للخروج إلى العالم قبل أن يصلوا إلي. فهم أرفع منكم وأقوى، هم

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

رجال المرح الأصحاء من رأسهم إلى أخمص أقدامهم، ولا بد أن يأتي إلي هؤلاء الأسود الضاحكون»[١٣].

الكل يذهب والكل يرجع، وعجلة الكون تدور إلى الأبد، كل شيء يموت، وكل شيء يعود. تتحطم الأشياء فتتبدد، ثم تعود فتلتئم لتجديد بناء الوجود، من أجل أن تدور عجلته إلى الأبد: «إن الوجود يبدأ في كل لحظة، فعلى محور «هنا» تنفتح دوائر الأجواء «هنالك» فالمحور مرتكز في كل مكان وطريق الأبدية كله تعاريج»[١٤]، فكيف يمكن الوصول إليها؟ وما أحلى خداعها عندما ترقّص حبنا على جميع ما في قوس قزح من الألوان؟

إذا كنا لم نصل بعد إلى تحديد هويتك، وكشف الحجاب عن حقيقتك يا زرادشت، فإن حيوانيك يعرفان من أنت، وما ستكون، ولذلك عوض أن نسألك، نتوجه إليهما بنداء مفعم بالمحبة لتزيل الغموض عن شخصيتك، على الرغم من أننا اقتربنا من نهاية المسار، وطال خداعك، وجعلتنا نتيه في ظلالك، فما أنت إلا الحكيم: «المعلن تكرار عودة الأشياء إلى الأبد، وهذا ما قدر عليك القيام به منذ الآن أن تكون أول من ينشر هذا التعليم وكفاك بهذا العمل علة واخطاراً»[١٥].

عائدون إلى هنا ومعنا جميع الأشياء التي نحبها، بيد أن الحب الذي سنحمله معنا هذه المرة سيكون متحرراً من الانتقام، ولعل هذا ما يجعله يصبح أبدياً، لأن الانتقام هو إحساس للإرادة تجاه الزمان. ولذلك، فإن نيتشه كان يسعى إلى جعل الانتقام يتجه نحو كلمة إنه كان، ذلك أن الزمان حين يأتي، فإنه لا يأتي من أجل البقاء، ولكن من أجل الذهاب إلى ماضيه الذي يحن إليه[١٦].

ولعل ما يدفعنا إلى التيه في عتمات السؤال الأنطولوجي هو تجديد

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(١٦) هايدغر، **من هو زرادشت نيتشه**، المصدر نفسه، ص ٨٩.

ثقتنا بالزمان، حين حولنا إلى مسافر باغتته العاصفة، واحتمى بجبال من الرمال، لأنه إذا كان وجود الموجود حسب الميتافيزيقا مجرد إرادة، فإن الشوق إلى التحرر من هذه الإرادة سيقودنا حتماً إلى التحرر من الوجود. هكذا سنسقط في العدم. يتساءل نيتشه قائلاً: «كيف يمكن الماضي أن يظل قائماً؟»(١٧). ومن أجل الإجابة عن هذا التساؤل نجده يقول: بإمكان الماضي أن يصبح أبدياً شريطة أن يعود باستمرار، وعودته هي التي تتحول إلى شبيه، هذه هي العودة في ذاتها، إذ لا يمكن أن تصبح أبدية إلا حين تتحول إلى عودة للابتداء، لأن صفة الأبدية حسب الميتافيزيقا تنتمي إلى وجود الموجود. ولذلك فإن الميتافيزيقا التي يبشر بها زرادشت تتجه إلى جعل إرادة الإنسان الأعلى تنصهر في وجود الموجود لكي يكبر فيه الاعتقاد بعودة الابتداء للشبيه. هكذا يكون هذا الفكر المتشبع بالعود الأبدي فكراً عميقاً، يختاره الحب المطلق: «وحده الحب بإمكانه أن يصدر حكمه، خاصة الحب المبدع الذي ينسى ذاته في إبداعاته»(١٨). هذه هي وصية نيتشه التي تركها في كتابات ما بعد الوفاة، على الرغم من أنه قد أقسم بأنه سيعود مع الأبدية: «سأعود بعودة هذه الشمس وهذه الأرض ومعي هذا النسر وهذا الأفعوان. سأعود لا لحياة جديدة ولا لحياة أفضل ولا لحياة مشابهة، بل إنني سأعود أبداً إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً، فأقول أيضاً بعودة جميع الأشياء تكراراً وأبداً، وأبشر أيضاً بظهيرة الأرض والناس، وبقدوم الإنسان المتفوق، هذه هي كلماتي نطقت بها وقد حطمتني هذه الكلمة: ذلك ما قدر علي أبداً ...».

فكيف لا أحن إلى الأبدية ولا أضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء عودة الابتداء؟

إنني لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أماً لأبنائي إلا المرأة التي أحبها، أحبك أيتها الأبدية.

---

(١٧) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٨) نيتشه، **كتابات ما بعد الوفاة**، ذكره هايدغر، المصدر نفسه، ص ٧١.

الفصل الثاني عشر
شاعرية الإقامة في العزلة

«أنت وطني، أيتها العزلة، لقد طال اغترابي في بلاد المتوحشين
فها أنا ذا أعود إليك أيها الوطن وعيناي تذرفان الدموع».

في أعمق الساعات صمتاً يجد الحكيم نفسه مضطراً لاختيار ذلك الطريق الهادئ، والبعيد المدى، الذي سيوصله إلى عزلته، باعتبارها وطنه الأصلي، بعدما أصبح من دون وطن، ولم يعد يشعر بفيض الحنين إلى الأحباء، وربما أنه فقد الثقة في حميمية من كان يحبهم، وفي الوطن أيضاً، لأن الانتماء إلى الأرض هو في حقيقة الأمر انتماء إلى صميم المحبة، لأن الحب وحده قادر على حفظ الوطن من الانهيار، لكن كيف يمكن العزلة أن تتحول إلى وطن؟ وهل حان الوقت لقراءة قصائد المنفى على هذا الشاعر المتجول الذي يبيع أشعاره في الأسواق من أجل اللقاء بوطنه الأصلي؟

من المحتمل أن يجد الحكيم في العزلة كل ما افتقده في وطنه من عمق إنساني ومحبة صوفية تفيض بالشوق، كما يفيض نور العقل الفعال على الموجودات، ويمنحها القدرة على مواجهة شراسة الزمان الذي يمزقها ويرمي بها في العدم، لذلك يهتف بابتهاج المشتاق: «ارفعي شاهدك وهدديني، أيتها العزلة تهديد الأم، وانظري إلي مبتسمة بابتسامتها، وسليني عن حال من هرب منك إلى بعيد كأنه العاصفة الجامحة، من

أفلت منك وهو يصيح، لقد طال انفرادي فنسيت الصمت!».

لا بد من الاعتراف بأن تربية النفس على الاغتراب والتوحد يكسبها قوة المجاهدة في عصيان الروح لأوامر العقل، بعد تواطؤ بشع مع شهوات الجسد اللامتناهية والتي تحول الإنسان إلى مجرد بهيمة لا تحب إلا من تشترك معهم في المرعى. هكذا تتحول العزلة إلى مقام لسمو الروح، لأنّ بإمكانك أن تقول ما تريد: «ففي العزلة لا يخجل الإنسان من خطرات سريرته المتصلبة.. هنالك أن توجه خطابك إلى كل الأشياء، لأن كل كلمة إخلاص تقال لها، تتلقاها حمداً لها وثناء عليها».

هذه هي الحكمة التي تعلمتها منك أيها الغريب المستوحش بين الناس، وجعلتني في أسمى مدارج العزلة، وطمحت أن أستمع معك لصوتها، ولما فيه من نبرات السعادة في عطفه وحنانه، الأمر الذي أيقظ في ذاكرتي نيران الأشواق إلى الاقتراب من رسالة الوداع لابن باجة، وأتجرأ بمواجهتها بهذه الأسئلة الحميمية والصادرة عن قلب منكسر وحزين لما آلت إليه أوضاع أحباء الحكمة في هذا الزمان البائس، والذي لا يختلف في شيء عن الزمان الذي كتب فيه ابن باجة رسالته الرائعة، حيث يقول لصديقه: «وفي هذا الصنف كنت أنا وكنت أنت وسائر أصحابنا على اختلاف أنواعهم، إذا تذكرتهم علمتهم، من غير أن يحركنا شيء إلا الالتذاذ فقط». فما الذي يقصده بسائر الأصحاب؟ هل الذين يقتسمون معه الإقامة في الوجود وفي الزمان نفسه؟ أم أنه يقصد العلماء والفلاسفة الذين انتقلوا إلى البرزخ؟

الواقع أن أهم ما يميز فلسفة الوداع هي أنها أصبحت بمثابة دستور لمدينة المتوحد الذي سيحقق فيها ابتهاجه وسعادته: «وكأن السعداء، إن أمكن وجودهم في هذه المدن، فإنما يكون لهم سعادة المفرد». هكذا تكون هذه الفلسفة هي غاية رسالة الوداع التي تسعى إلى تدبير المتوحد، وجعله يصرخ في وجهنا قائلاً: «يا للعزلة السعيدة أتمتع بها! إنني أنشُقُ بملء رئتيّ هذا الهواء النقي في هذا السكون المتنصت».

هكذا عشت بين الناس، جلست بينهم متنكراً أكاد أجحد ذاتي لأحتملهم، مقنعاً نفسي بقولي إنني مجنون لا أدرك حقيقتهم، كما يفعل الشعراء، إلى أن جاءت معذبتي في جنح الظلام وسافرت معها إلى أعمق الساعات صمتاً وهي تقول لي بصوت خافت: كن على حذر أيها الحكيم، لأن العزلة تطلب الأبدية العميقة. إنني سأحملك إلى هناك، حيث الإقامة الشعرية في العزلة، فما أحلى هذه الإقامة لأنها نشيد الروح. وربما سأحمل معي كتابات ابن عربي الذي كان يكتب ويحلم ويسافر إلى درجة أنه لم يستقر إلا في نعيم العزلة التي تحولت عنده إلى وطن.

الفصل الثالث عشر

العشق والحكمة

مذاق شاعرية الأحلام

«أما صداقة ذوي الرداءة فرديَّة.. ويصيرون أشراراً بتشابه بعضهم ببعض»

أرسطو

من المحتمل أن يصير العشق آفة وحمقاً إذا تم تشييده على صداقة ذوي الرداءة، هذه الصداقة التي تستمد وجودها من المنفعة، فيتحول العاشق عند المعشوق إلى مجرد أداة لجلب المنفعة، وليس لجلب المتعة، ذلك أن العشق الحقيقي هو تجميل للوجود، حين تتشكل ماهيته من حضور الحاضر ورؤيته بعين القلب: «كما أن النظر محبوب جداً عند العشاق وهم مختارون هذا الحس أكثر من سائر الحواس، لأن العشق لا يكون إلا به»، ولذلك فقد يظن بالعشق أن له لذات عجيبة، بإمكانها أن تمتع الروح، ولكن بإمكانها أيضاً أن تنسفها وتقودها إلى الجنون والتشرد مع الحمقى والمغفلين في عتمات الزمان. فهل يتعلق الأمر بتجربة وجودية، أم بصداقة رديئة ينبغي التخلص منها؟

فماهية الصداقة هي المعاشرة في الحياة: «فإن الصداقة معاشرة، والصديق، كما أنه في ذاته، كذلك هو عند صديقه، ويحس بنفسه من أجل أنه مختار ومعني بالصديق أيضاً. وأما الفعل فإنه يكون في المعاشرة، فإذا

نحن مشتهون هذا.. لأن الذين يختارون الحياة، فإنهم يحبون أن يكونوا في هذا مع الأصدقاء»، ذلك أن جولان الرأي مع الاختيار يطهر النفس من الأحزان، أما معاشرة الأشرار فإنها تقود إلى الإفراط في الحزن وتلبية نداء اليأس. ومن ثم جاء المثل: من الأخيار تأتي الدروس الجيدة. لكن ما علاقة العشق بالصداقة؟ وهل يمكن العاشق والمعشوق أن يصبحا أصدقاء؟

لنترك العشق يحدثنا عن ماهيته، ونستمع إلى اعترافاته من أجل أن نحكم عليه، لأنه يغار من الصداقة. ولذلك، فإن حسن الجوار بينهما لا يمكن أن يستمر، لأنه ملقى في حقيقة الوجود. الصداقة يؤسسها الخير، والعشق يتأسس على اللذة. الصداقة تؤمن بالتعدد، والعشق ينبذه. ولذلك فإن العشق ينطق بغربته، والصداقة تفتخر باكتشافها للسعادة، ذلك أن الإنسان السعيد محتاج إلى أصدقاء، ولهذا السبب: «لا يمكن أن يكون لواحد معشوقون كثيرون. لأن العشق لا يبعد أن يكون إفراطاً ما، وشدة محبة، وهذا إنما يليق بالقليل»، كما أن الأصدقاء الذين يتخذون لمكان اللذة يكفي منهم القليل كالإبذار في الطعام. هكذا يتضح أن العشق والصداقة يختلفان في الماهية ويتفقان في مبدأ اللذة، فبإمكان الإنسان أن يجمع بينهما، نظراً لرغبته في الحياة، لأنها بطبعها جيدة ولذيذة، بيد أن الحكيم ينصح الإنسان الفاضل أن لا يكثر من الضيافة للغرباء وأن لا يكون أيضاً كثير الأصدقاء بإفراط.

بيد أن الإنسان الفاضل مطيع للعقل، والإنسان الرديء مطيع للذة، فإذا جمع بينهما العشق، فبإمكان صاحب اللذة أن يدمر صاحب العقل: «ينبغي أن يكون الخير محب ذاته، فإنه ينتفع بذاته عند فعله الخيرات، وينفع غيره، وينبغي ألا يكون الرديء كذلك، فإنه يضر ذاته ومَن قَرُبَ منه لأنه اتبع الآفات الرديئة». فبأي معيار يمكن أن نميز العشق عن الصداقة؟ هل لأن العشق يقوم على التضاد، مما يجعله ينفجر حسب أفروديت؟ وهل الصداقة تسعى إلى وحدة الجنس، ومن ثم لا يمكن أن تكون صداقة بين رجل وامرأة، بل بين رجل ورجل؟

من المستحيل أن يصير الإنسان المغبوط وحدانياً، لأنه لا أحد يختار أن يكون له جميع الخيرات مع الوحدة، من أجل أن الإنسان مدني بطبعه، ويشارك في الحياة: «وهذا هو أيضاً السعيد: فإن له الخيرات التي للطبيعة. فبين أنه أحرى أن تكون أيامه مع أصدقاء وأفاضل، من أن تكون مع غرباء، فإذاً ينبغي أن يكون أصدقاء لذوي السعادة».

كم هو رائع هذا القدر الذي اختاره الفيلسوف للإنسان السعيد، إذ يجب أن يقضي أيامه مع أصدقاء وأفاضل، وليس مع غرباء وأهل الرداءة، لأن اصطناع المعروف إلى الأصدقاء أجود من اصطناعه إلى الغرباء، ذلك أن الإنسان يظل غريباً بين الغرباء وسعيداً بين الأحباء، بيد أنه في الصباح الباكر تجمع الحقائب، ويغادر الأحباء، فيجد نفسه مع الغرباء، أو مختبئاً في عزلته يخاطبها قائلاً: أنت وطني أيتها العزلة، حتى ولو كان مع أهل الرداءة، لأن صداقاتهم تظل من دون عمق إنساني.

في ظل هذا التيه اللذيذ الذي أرغمنا على فقدان حاسة التمييز بين العشق والصداقة تركنا للفيلسوف الحرية الكاملة في توجيه قدرنا، ذلك أنه من الأخيار تأتي الدروس الجيدة. ولا أعتقد بأن هناك رجلاً فاضلاً وخيّراً أكثر من المعلم الأول الذي يخاطبنا قائلاً: «إن الإنسان الفاضل، بوصفه فاضلاً يسر بالأفعال الموافقة للفضيلة ويحزن لتلك الصادرة عن الرذيلة، وفي هذا يشبه الموسيقي الذي يسر بالألحان السارة، ويألم من سماع الموسيقى الرديئة ـ ولنضف إلى هذا أن نوعاً من التمرين على الفضيلة يمكن أن ينتج عن الحياة المشتركة مع الناس الشرفاء». هؤلاء الذين يتحدد من خلالهم الخير، والمحدد من شأن الخير، وما هو جيد بالطبيعة جيد أيضاً للإنسان الخير، ولهذا تبدو الحياة سارة لكل الناس، لكن ينبغي ألا نفهم من هذا أن المقصود هو الحياة الفاسدة الرديئة، ولا الحياة التي تمضي في الآلام، لأن مثل هذه الحياة غير محددة. ويشبهها الحكيم بحياة العشاق الذين تلتهمهم الحياة من دون أن يدركوا لذاتها، ذلك أن العشق آفة ولذة. لكن متى يكون آفة، ومتى يكون لذة؟ وهل يمكن الإنسان أن

يجمع بين الآفة واللذة في زمن واحد وبقلب واحد؟

يواجهنا أرسطو بنعومته الشرسة قائلاً: «يظهر أنه أهل أن يضحك بالعشاق، إذ يريدون في وقت ما أن يحبّوا كذلك، إذا كانوا محبوبين خليق أن يرسلوا على هذا النوع، وإذا لم يكن لهم شيء مثل هذا خليق أن يكونوا أهلاً أن يضحك بهم». ولعل مبرر هذه السخرية عند الحكيم، ليس شيئاً آخر غير أن العشاق يحلمون في واضحة النهار، لأن العشق هو تخدير للإدراك. ولقد أراد الشيوخ إرساله إلى وطنه للتخلص منه حسب هوميروس، لأنه قد يجمع بين الأجود والأردأ، ولذلك يقول أرسطو: «وقد يكون الأجود صديقاً للأردأ، ويكونان أيضاً كذلك ملتذين، ويكونان متساويين في الصداقة لمكان المنفعة»، اللذة مقابل المنفعة، وبانقضاء المنفعة تنتهي هذه الصداقة.

لأنها تكون صداقة تجمع الأخيار. بالأشرار يحكمها التضاد، ذلك لأن أحدهما يتمتع برؤية الآخر، والآخر ينتظر منفعته: الشبيه يشتهي الشبيه، هذه الحكمة تؤثث فضاءات كتاب الأخلاق والحكمة، لأن الطبيعة لا تصنع باطلاً، بل إنها عظيمة وتبدع العظمة من أجل تحقيق الكمال، الذي هو غاية الإنسان في الوجود، ولذلك، أنه ليس من منفعة الإنسان أن يقتسم العشق، باعتباره فرحاً بالكينونة يدعو الروح إلى الرقص في تجليات الإبداع، مع شخص لا يشبهه، وبخاصة إذا كان فاسد المزاج لا يشكو، ولا يبتهج، ويغمره السرور، ما عدا تميزه بالشره الذي يجعله يأكل فوق الحاجة كالعبيد، ويقبل على اللذة كالبهيمة: «وخليق أن يظهر، كما يقول الحكيم، أن الذي لا يشكو ولا يسر أيضاً أهل لأن يضحك به، إذا كان لك ألا تقيم معه يومه كان أفضل»، وبالأحرى أن تقضي معه العمر كله.

يتحرك النص الفلسفي في اتجاه مغاير لإرادة العشق السائد بين العوام لأن بنيته تتشكل من الأضداد: اللذة والأذى اللذين يعرضان للإنسان في اللحظة نفسها: «إذا صرفنا اللذة عنا بهذه الطريق قل فسادنا». وبخاصة اللذة الجسمية التي تشكل جوهر العشق، الذي يخضع إلى عدم الاستقرار،

والقلق، والاضطراب.. فإلى أي مصير سيجرنا العشق بعدما أبعدنا عنه متعة الصداقة؟ وهل يمكن التخلص منه وإرجاعه إلى وطنه كما فعل الشيوخ في قصيدة هوميروس؟

لا عشق بدون مشاجرة وخصام، وشكاية ولوم، لأن العشاق يحبون أن يحسن بعضهم إلى بعض الفعل، وينتقمون بحسن الفعل. لكن كيف يكون ذلك ممكناً؟ هذا ما سنراه في الجزء الثاني من هذا السفر اللذيذ في العشق...

● خصام العشاق ومشاجرة هؤلاء ليست قتالاً

"إذ أراد الشيوخ إرسالها إلى وطنها للتخلص منها"

هوميروس، الإلياذة

في النشيد الثالث من الإلياذة يتضامن هوميروس مع هؤلاء الشيوخ الذين أرادوا إرسال اللذة إلى وطنها الأصلي للتخلص منها، لأنها وحش مخبول يتحكم في مصير الإنسان، إلى أن ترخي العواطف قبضتها في مرحلة الشيخوخة، ولذلك فإن شيوخ الإلياذة رغبوا في التخلص منها: «فإنا إذا صرفنا اللذة عنا بهذه الطريقة قلّ فسادنا»، وانهارت قوة غضبنا، وعندئذ نعلم كيف ينبغي أن نغضب، وعلى من نغضب، وعلى أي الأشياء، وبأي مقدور من الزمان: «لأنا ربما حمدنا من قلّ غضبه وسميناه حليماً، وربما حمدنا من استعصب غضبه وسميناه فحلاً». فهل يتعلق الأمر بأعراض العشق الذي يتأسس في ماهيته على اللذة والأذى؟ وهل بإمكاننا أن نتحكم في العشق بمنزلة الذين يقوِّمون الخشب المعوج؟ وكيف يمكن تفسير خصام ومشاجرة العشاق نصف أعمارهم؟

الواقع أن حقيقة الحب قد امتزجت مع اضطرابات الروح، وتجلياتها من خلال الشكاية واللوم، والمطالبة بحسن الفعل، ذلك أن غاية العشق ليست فقط تفجير اللذة، بل السعي إلى حسن الفعل، لأن العشاق يحبون أن يحسن بعضهم إلى بعض الفعل: «من أجل أن هذا هو للفضيلة

والمحبة، ومشاجرة هؤلاء ليست شكاية ولا قتالاً، لأنه لم يتصعب أحد على المحب والذي هو حسن الفعل. بل إن كان سارّاً فإنه ينتقم منه بحسن الفعل .. ولا يكون هذا كثيراً لمكان اللذة، من أجل أنه يكون لكليهما معاً الشيء الذي يشتهونه، فإنهم يفرحون بكينونتهم معاً».

ما أمتع هذا الفرح بالكينونة، ربما يكون هو الفضيلة المنفردة للعشق الذي يدفع إلى الانتقام بحسن الفعل، ذلك أنه بانتهاء هذا الفرح يتحول الانتقام إلى مكائد وإساءة ونبذ، لأن العشق حين يتفجر تطير بومة الفرح بالكينونة، لترك مكانها لبؤس الكينونة، وترخي ظلالها على الروح، لتسكنها نعمة الأحزان. لكن بأي معنى يصبح العشق نعمة ونقمة للفنانين؟ وما الذي يتحكم في وعيه الفرح، ولاوعيه الشقي؟ وكم هو عمر العشق عند الفلاسفة؟

يقول الحكيم: «فأما الأشرار فليس لهم التأكيد من أجل أنهم لا يثبتون على حالاتهم متشابهين، وإنما يصيرون عشاقاً زماناً قليلاً، وكل واحد منهم يفرح برداءة الآخر. وأما في المنفعة واللذة فإنهم يثبتون كثيراً ما دام يكتسبون اللذات والمنافع بعضهم لبعض». هكذا تكون بناية العشق التي تم تأسيسها على اللذة والمنفعة مهددة بالانهيار، سواء طال الزمان أو قصر، وبخاصة أن هذا العشق لا يكون إلا بين الأشرار. فما هو العشق الذي يكون بين الأخيار؟ وهل يوجد بالفعل في هذا العصر المضطرب؟ أم أنه مجرد حلم رومانسي انتهى بانتهاء عصر الرومانسية؟

ينبغي أن يرحل في الوقت المناسب ذلك الذي تحدثت بواسطته الروح، لأنّ في الأكواخ تسكن ماهية العشق الذي يحفظ الكون من الانهيار، كما يقول الشاعر هولدرلين، الذي كان يشم رائحة السحاب ويتمتع بصوت الرعد، إلى أن يأخذه المطر في نزهة: وكما يحدث في يوم العيد حين يخرج الفلاح في الصباح لكي يشاهد الحقل.. أما الشعراء فإنهم يقدمون للناس الهبة السماوية ملفوفة في نشيد.

نعم، إن الإنسان الإنساني يظل عاشقاً بلا انقطاع، رغم ابتعاد

المعشوق، ذلك أن لذة العشق تكمن في ذاته، وليس في موضوع، ما دام أن الموضوع يرحل كطائر مهاجر، لا يستقر في مكان، بل ينتظر فصول السنة، ولذلك فإن العشق متأثر بالزمان، لأنه الأفق الذي يتحقق وينتهي فيه، نتساءل: ما الذي يجعلنا نطمئن للعشق، على الرغم من أنه يتأهب للرحيل بشكل أبدي؟ وما الذي يجعلنا نثق في أفروديت التي تخفي أكثر مما تظهر حقيقة الحب؟ هل لأن حقيقة الحب هي اللاحقيقة تشبه ماهية المرأة؟

في رسالة إلى عشيقها الذي أبعده الزمان، تكتب الراهبة ماريا الكوفارد، مخاطبة هذا الغياب وتقول: «إنني أشكرك من أعماق قلبي على اليأس الذي دفعتني إليه. فأودعك وألتمس منك أن تحبني، وأن تزيد آلامي يوماً بعد يوم»، ذلك لأنني أحبك كما ينبغي لي أن أحبك، أعني في أعماق اليأس.

والحال أن الميتافيزيقا تتمثل دائماً العشق على أنه لعبة في يد الأقدار، ولذلك فإنها تتمنى له حظاً سعيداً، لا من أجل أنه عَوْد أبدي الشيء نفسه، بل لأنه إنصات لنداء الكينونة، لأن قدرته على اختراق الكينونة وإحداث الفرح والجرح فيها، الأمل واليأس، المحبة والكراهية، هي ما يجعل الميتافيزيقا تلتفت إليه، وتحميه بعنايتها حتى لا يصاب بهزة عنيفة تبعده عن الوجود. بيد أن هذا العشق الذي امتزج باستهلاك اللذة لم يعد يقنع الميتافيزيقا، لأنه منقطع عن جذوره، مندفع نحو قهر الإنسان وتشريد ماهيته. والميتافيزيقا، مع ذلك، تتكلم باستمرار على أكثر الأحوال المتغيرة فيه، ولكن ما الذي تقوله الميتافيزيقا عن العشق؟ هذا ما ينتظرنا هناك، وفي مرحلة أخرى من هذا العمل..

● ميتافيزيقا العشق

«إيه يا صديقي، جئنا هنا متأخرين، وهناك في أعلى يعيش العشق...»

هولدرلين

فقد يُظَنّ بالعشق أن له لذاتٍ عجيبة، وما دام أن الإنسان السعيد ينبغي أن تكون حياته لذيذة، فإنه من الواجب على الإنسان السعيد أن يحيا حياته عاشقاً أسيراً لمعشوقته، يسعى إلى التوحد بها والعيش من خلالها، إلى درجة أنها تمتزج بالحياة، بل تصبح هي الحياة نفسها، لأن الحياة مغرية ولذيذة، والدليل على ذلك إغراؤها كل إنسان وخصوصاً الأفاضل والسعداء. لكن أين يوجد مقياس العشق؟ وبعبارة أخرى؛ كيف يمكن الإنسان أن يتعرف على عشقه، ويعلم بأنه يعشق بالفعل وليس بالقوة؟ هل حين تجتذبه اللذة وتقتحمه بعنفها، أم عندما يفرح بكينونته، ويرى وجوده في وجودها؟

إذا كان من يبصر يعي أنه يبصر، ومن يسمع يعي أنه يسمع، ومن يمشي يعي أنه يمشي، وكذلك بالنسبة إلى سائر أنواع الفعل، فإن العاشق لا يعي بأنه يعشق إلا إذا فصل بين المنفعة ومتعة العشق. والشاهد على ذلك أننا: «ندرك، ونفكر أننا نفكر، وإذا كان الوعي بأننا ندرك أو نفكر هو الوعي بأننا نوجد، لأن الوجود إدراك وتفكير»، كما أن الشعور بأننا نحيا هو من بين اللذات السارّة بذاتها: «لأن الحياة بطبعها أمر جيد، والشعور بأن المرء يملك في ذاته ما هو جيد هو شيء لذيذ، وإذا كانت الحياة لذيذة، ولذيذة خصوصاً بالنسبة إلى الأخيار، لأن الوجود شيء جيد بالنسبة إليهم وأمر سارّ؛ لأن شعورهم بأنهم يملكون ما هو جيد بذاته هو بالنسبة إليهم موضوع سرور».

هاهنا تتدخل الميتافيزيقا، باعتبارها معرفة بالمبادئ الأولى للعلم في مستواه الطبيعي وما بعد الطبيعي، من أجل ترتيب أداوت الوعي في مقابل أدوات الوجود، ذلك أن الفكر هو تفكير في الوجود، والوعي هو وعي بشيء يتم داخل الوجود، أو بالأحرى أن الوجود هو الأفق الذي تتحد فيه ماهية الأشياء، بيد أن هذا الانزياح الهادئ في المعنى لا يضعنا في قلب ما ينتظرنا من العشق، فهل ينتمي إلى عالم الطبيعة، أو ما بعد الطبيعة؟ هل يستقر في الجسد أم يسكن في الروح؟

الواقع أن الميتافيزيقا لا يهمها الجسد، نظراً لكونه ينتمي إلى عالم الكون والفساد، لأنه من الأرض وستنتزعه إلى إقامة أبدية، بل إنها تتوجه إلى الروح التي جاءت إلى الأرض وستعود إلى السماء كالميتافيزيقا، لأن الشبيه يشتهي الشبيه، هكذا يتضح أن العشق الخيِّر مرتبط بالروح، والعشق الشرير مرتبط بشهوات الجسد، ولذلك فإن عشق الروح أبدي، وعشق الجسد فاسد. والنتيجة أن العشق لا بد أن يكون عشقاً ميتافيزيقاً، مثل النغم الذي يوحد النفس بالوجود.

نعم، إن ما هو جيد عند الأخيار، رديء عند الأشرار، والعكس أيضاً، لأن الحياة تعرف عند الحيوان بالحس وعند الإنسان بالفكر والعشق، ومن غابت عنه ملكة الفكر، غابت عنه متعة العشق، ولذلك فإن الميتافيزيقا لن تباركه.

نعترف بأننا وضعنا أنفسنا في عمق غبار معركة شرسة بين الإنسان والعشق، وبخاصة وأن الكل يتحدث عن الحب، والعشق، والهيام، ولكن ليس بإمكان الجميع أن يعرف معناه الميتافيزيقي، ولا أن يتمتع بنعمته، بل نجدهم يلتهمونه بشره، يشبه شرههم تجاه الطعام، لأنهم يأكلون فوق الحاجة كالعبيد. وينامون أكثر من نصف أعمارهم. لأن حياتهم فاسدة رديئة، ولذلك يكون شجارهم عبارة عن قتال، لأن اللذة تجمعهم، والأذى يفرقهم.

تعرف الميتافيزيقا العشق بأنه معاشرة مفرطة في المحبة تليق بالأخيار في الحياة لأنها تجلب إليهم اللذة، لأن ما ليس بخير فهو شر، والخير إذا انتهى منه الخير تحول إلى شر. ولذلك فإن العشق هو إفراط في المحبة وليس إفراطاً في اللذة. فما هو يا ترى موقع العشق في نظرية الوسط العادل كما حددها كتاب الأخلاق لأرسطو؟ وهل يمكن إخضاع العشق لصرامة هذه النظرية التي تقول الاعتدال خير، والإفراط شر؟

يفتخر أرسطو بما قاله صولون إن السعيد هو العفيف: «وعسى أن يكون صولون نِعْمَ ما قال حين قضى أن السعداء الذين قد رزقوا القصد

من الأشياء الخارجية، وفعلوا الأفعال الجيدة، كان عمرهم بعفة»، والعفة هي ضبط للنفس بواسطة العقل: «فإن الضابط والعفيف كليهما لا يفعل على خلاف النطق، أي العقل لمكان اللذات الجسمية»، لأنه يعلم بأن الرداءة تشبه أمراضاً مثل السل، بينما اللاضبط يشبه الصرع، إذ الرداءة داء متصل، بينما اللا ضبط داء متقطع، فأحلاهما مُرّ، ولذلك فإن مقياس العشق ينبغي أن يكون أوفر حظاً من البراءة، أشرف وأنبل من الرداءة التي تنتقل كمرض السل بين العاشق والمعشوق، إذ يستحيل أحدهما رديئاً والآخر فاضلاً، بل يتشابهان في الرداءة، كما أن الفاضلين يتشابهان في الفضيلة.

فثمة، إذن، علاقة بين العشق والميتافيزيقا، لأنه عاطفة مشتركة غايتها تجميل الوجود ومد الإنسان بالسعادة ومتعة اللذة والفرح بالكينونة. ولهذا السبب، فإن الميتافيزيقا تتدخل من أجل تنظيمه في أفق صناعة الأخلاق: هكذا نجد الحكيم يقول: «وأما ما كان منها ينتسب إلى الأخلاق والآفات فلنفحص عنها كقولي: هل تكون المحبة في كلّ؟ أم لا يمكن أن يكونوا محبين إذا كانوا ذوي رداءة؟ وهل نوع المحبة واحد، أو أكثر من واحد؟».

القسم الثالث

قصيدة الوجود أو نداء الحقيقة

الفصل الرابع عشر

الفلسفة والشعر

مذاق الزمان الذي يمزِّق الأشياء

من الواجب أن نعترف، احتراماً لروح المعلم سقراط، بأن الفلسفة والشعر يقتسمان مصير الإنسان، ويشيران خلسة إلى قدره حيث يحيا شعرياً على هذه الأرض؛ ولذلك فإنه يظل مرغماً طيلة حياته على العناية بها والإنصات إلى نداء الوجود وتسمية الأشياء التي تنتمي إلى عالم ما بعد الطبيعة، إذا كان يرغب في إقامة ممتلئة بالفرح والسعادة. لأن الإنسان وحده مُنح هبة الوجود. ووضعت الأرض أمانة بين يديه. لأنه يمتلك أخطر الملكات وهي اللغة والنطق. لكن ما الذي يجعل الفلسفة والشعر يعتنيان بقدر الإنسان ومصير إقامته على الأرض. وكيف يمكن الإنسان أن لا يتيه في هذا الانتماء المزدوج، في هذا الفضاء الذي يحوم على مشارف العدم؟ هل الإنسان يحيا شعرياً أم أنطولوجياً أي فلسفياً فوق هذه الأرض؟

للإجابة عن هذه الأسئلة اخترنا الإصغاء إلى نداء سقراط وكانط ونيتشه وهايدغر من أجل أن نحصل على تأشيرة الدخول إلى جمهورية العباقرة والإقامة فيها ولو بشكل عابر، لأن ما يدوم يؤسسه الشعراء، ولكنه يظل دائماً عابراً ومتغيراً، لأن الشعراء يسمون الآلهة وكل الأشياء الميتافيزيقية ولكنهم لا يفكرون في أي واجب، إنهم أقرب إلى براءة الأطفال الذين يجتذبهم اللعب بالكلمات والأشياء، بيد أن الفيلسوف هو

الذي يسير في طريقهم حيث ينتظره التيه في متاهات تلك التأملات الشاردة. والأحلام اللذيذة باعتبارها سبيلاً نحو كشوفات الروح التي تقترب من عتبة الوجود.

١ ـ سقراط أَطَردتَ الشعراء حقاً من جمهوريتك ثم أعدتهم من منفاهم؟

«إنني أصرح برأيي هذا لكم سراً إذا أنكم لن تشوا بي لدى شعراء التراجيديا (المأساة) وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة، فيبدو لي أن هذا النوع من الشعر يؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده، أعني معرفة الطبيعة الحقيقية لما يتحدث عنه هذا الشعر»(١).

لم يكن سقراط مرتبكاً ومتردداً على امتداد كتاب **الجمهورية** إلا في الكتاب العاشر الذي أراد فيه التصريح بخطر الشعر القائم على المحاكاة في جمهوريته، ولذلك نجده يختفي وراء عبارات الاحترام والتقدير والمحبة تجاه هوميروس وأتباعه، ولكن مع ذلك يقول: «إنه من الواجب أن لا نحترم إنساناً أكثر مما نحترم الحقيقة: «وذلك على الرغم مما كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس الذي يبدو أنه كان المعلم و المرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا». لكن لماذا كل هذا الارتباك والتردد في الإعلان عن طرد الشعراء من الجمهورية؟ هل تكفي تلك الحجج التي علل بها سقراط إقدامه على طرد الشعراء أمام محاوريه من جمهوريته، على الرغم من محبته واحترامه لهوميروس؟ أم أن الأمر يقتضي تفسيراً آخر؟

لا يمكن أن يتيه المرء كثيراً في البحث عن الإجابة الممكنة لتلك الأسباب التي كانت وراء جرأة سقراط على طرد الشعراء من جمهوريته،

---

(١) أفلاطون، الكتاب العاشر، **الجمهورية**، المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

ولعل أهمها ليس فقط الخوف من التأثير السلبي في نفسية حفظة الجمهورية، خاصة تأثير الملاحم التراجيدية في الجزء من النفس الذي هو خسيس بدوره، وابتعاده عن الجزء الفاضل منها: «هذا هو السبب الأول الذي يبرز لنا حظر دخوله الدولة التي يحكمها قانون صالح، لأنه يثير هذا الجزء الخسيس ويغذيه وبذلك يعرض العقل ذاته للدمار. كما يحدث في الدولة عندما تسلم مقاليد أمورها وسلطاتها للأشرار ويقضي فيها على الأخيار والصالحين، فكذلك يبث الشاعر المقلد في نفس الفرد حكماً فاسداً. إذ يتملق الجزء اللاعاقل»(٢).

كان سقراط، إذن، يسعى إلى تأسيس جمهورية فاضلة، لكن من دون شعراء، يحكمها الفلاسفة، لأن في استطاعتهم إقرار العدل والفضيلة والخير العام وإبعاد دولتهم عن حدة الشرور التي تصيب عادة الدول التي لا يحكمها الفلاسفة، وهكذا يقول: «ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة، جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث من جهة أخرى، أن قانوناً صار ما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شؤون الدولة ـ ما لم يحدث هذا كله فلن تهدأ، يا عزيزي جولوكون، حدة الشرور التي تصيب الجنس البشري بأكمله».

فبمجرد ما أعلن سقراط عن رغبته الملحّة في منح رئاسة الدولة الفاضلة للفلاسفة وتقديم الحجج العقلية التي كانت وراء هذا الاختيار سيهتف محاوره قائلاً: «يا له من رأي يا سقراط! ويا له من تصريح!.. لا بد أنك تتوقع الآن بعدما صرحت به أن يقوم عدد من الناس ليسوا ممن يستهان بهم، بخلع ستراتهم في الحال، وتسلّم ما تصل إليه أيديهم، ومهاجمتك بكل قواهم، ليعاملوك بما تستحق، وإن لم تصدهم بقوة

---

(٢) أفلاطون، المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

الحجة، وإن لم تستطع أن تنجو منهم، فستعلم جيداً كيف يكون المرء هدفاً للسخرية والاحتقار» (٣).

الملاحظ أن سقراط كان شجاعاً وقوياً في مواجهته لتجار الحقيقة وباعة علم الكلام، أي السفسطائيين والخطابيين الذين يعتبرهم مصدر حدة الشرور التي تصيب الدولة. ولذلك، فإن دستور دولته كان ينص على إبعاد هؤلاء من إدارة الدولة والقضاء، بيد أن تأجيل النظر في قضية الشعر وتخصيص الكتاب الأخير من الجمهورية له يضعنا أمام أسئلة محيِّرة وذات قيمة أنطولوجية تتعلق بوجود هذه الجمهورية نفسها، هل بإمكانها أن تتحقق أو أن تخرج من الإمكان إلى الوجود الفعلي في غياب الشعراء والرسامين والفنانين بصفة عامة، أم أنها ستظل في نعيم حميمية هذا الحوار السقراطي الرائع الذي يقول لمحاوره: إنكم أنتم الذين تعرفون، أما أنا فكل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئاً. هكذا تبدأ الحقيقة وتبدأ الفلسفة التي هي لحظة بين الجهل والمعرفة، بين الحقيقة واللاحقيقة. إنها إقامة حميمية للروح قرب ذاتها.

ها هنا يحدد سقراط للفلسفة مصيراً شاقاً وطريقاً صعباً لا يمكن أن يسلكه إلا الفيلسوف الذي تسكنه روح سقراط. أما الشعر، باعتباره لا يفكر في أي واجب بلغة كانط، وباعتباره نتاجاً للعبقرية، فإنه يدعي معرفة كل شيء، وامتلاكه السماء والأرض، واقتسامه العرش مع الحقيقة، الأمر الذي جعل المكر السقراطي ينال من الوجود الشعري، إذ نجده يقول لمحاوره: «فلتصغ إلي، وتحكم بنفسك، أن أفضل الناس منا عندما يستمعون إلى إحدى قصائد هوميروس أو أي شاعر تراجيدي آخر وهو يصور بطلاً يروي أحزانه في قصيدة مطولة أو يندب حظه بالعويل وضرب الصدر، أقول إن أفضل الناس منا يشعرون عندئذ باللذة وهم يتابعون العرض متعاطفين معه كل التعاطف، ويعجبون بعبقرية الشاعر

---

(٣) أفلاطون، المصدر نفسه، ص ٩٢.

الذي يثير فينا على هذا النحو أقوى الأحاسيس[٤]».

يبدو أن هذا الاعتراف السقراطي لم يكن صادراً من الأعماق، أي حقيقياً إنه مجرد سخرية من هوميروس، خاصة وإنه يعترف بأن كل الشعراء منذ أيام هوميروس إنما هم مقلدون فحسب. فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها، أما الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط. إن الشاعر كالرسام الذي يرسم إسكافياً من دون أن يعرف شيئاً عن تصليح الأحذية»، بل إن سقراط يذهب أبعد من ذلك حينما يتساءل قائلاً: «لماذا لا يعرف عن واحد منهم، في الماضي أو في الحاضر، أنه شفى مريضاً أو نقل علمه إلى تلاميذ له كما يفعل أسقلبيوس هذا إذا كانوا حقاً يعرفون الطب ولا يكتفون بمحاكاة كلام الأطباء».

إن سقراط كان يسير في طريق هادئ، ربما يقوده إلى نسف الشعر انطلاقاً من تمزيق وكشف الستار عن الوجه الحقيقي والأسطوري لشاعر الشعراء هوميروس، ذلك أن الفيلسوف يعرف أنه بمجرد ما ينهار رمز الشعراء تذوب التراجيديا في لهيب العدم، وتتطهر الجمهورية من تلك الأرواح الثقيلة والمحرضة على الحزن والبكاء، لأن سقراط في حاجة إلى فرح الروح وإلى أناس أقوياء يتخلصون من الأحزان كما يتخلص الجسم من الأمراض التي تصيبه. ولذلك نجده يعلن عن نيته لجولوكون قائلاً: «لن نسألهم عن هذا كله، ولكن عندما يأخذ هوميروس على عاتقه الكلام في أمور ذات أهمية قصوى كقيادة الحرب أو إدارة شؤون الدولة أو التعليم، فمن حقنا أن نسأله عن هذه الأمور قائلين: اسمع يا عزيزي هوميروس، إذا كان صحيحاً أنك فيما يتعلق بالفضيلة، لا تبعد عن الحقيقة سوى مرتبة واحدة، أي أنك في المنزلة الثانية منها لا في الثالثة...، وإذا كنت تعرف السلوك الذي يجعل الناس أفضل أو أسوأ في الحياة العامة والخاصة، فخبرنا باسم الدولة التي صلح حكمها بفضلك. إن كثيراً من

---

(٤) أفلاطون، الجمهورية، المصدر نفسه .

الدول تدين بالكثير لمشرعيها مثل لوكورجوس في اسبرطة، وخاروندا‌س في إيطاليا، وصقلية وسلون عندنا. ولكن هل تستطيع أن تنبئنا ببلد اتخذك مشرِّعاً وانتفع منك»[٥].

لعل هذا النص المدهش الذي يضع هوميروس أمام حقيقة الشاعر ودوره في الجمهورية، بل وعدم قدرته على التشريع أو إدارة الدولة وقيادة الحرب، قد جعل سقراط يقلل من الرمزية الروحية للشاعر. نعم إننا نحب الشعر، ونعظم هوميروس باعتباره أقرب إلى الحقيقة، ولكن الشاعر يوجد في الدرجة الثانية، لأن الفيلسوف هو الذي يتربع على عرشها، أي يوجد في المرتبة الأولى، ولكن لا نرى فائدة منه في جمهوريتنا. ويذهب سقراط إلى حدود القول: «فهل سمع أحد عن حرب حدثت في وقته، ونجح هوميروس في قيادتها بنفسه أو بنصائحه؟ أو هل نسب إليه اختراع بارع في الفنون، أو خبرة عملية في المجالات البشرية الأخرى، مثلما نسب إلى طاليس الملطي أو إلى انخارسيس الاسكوذي؟»[٦].

إذا كان سقراط يسعى إلى حظر الشعر في جمهوريته انطلاقاً من الرغبة في تدمير تلك الهالة المقدسة التي يتمتع بها الشاعر هوميروس، فإن استراتيجية الجدل باعتباره هو قمة العلوم وتاجها، وأنه لن يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه، «هي أضعاف صورة الشاعر من خلال التشكيك في ادعائه شفاء الأمراض، أو قيادة الحرب، ورئاسة الدولة، لأن قول هذه الأشياء هو من باب الظن، وليس من باب الحقيقة. ها هنا يتمكن المكر السقراطي من تدمير أسطورة هوميروس، لأنها تظل معلقة في السماء، وليس لها أي دور في الواقع. وكأن سقراط يقول لنا إن الجمهورية تحتاج إلى حكماء ومشرعين وسياسيين نالوا أحسن تربية فلسفية وعلمية. وليس إلى سفسطائيين وشعراء يحلمون في واضحة النهار. هكذا نجده يقول لجولوكون: «إن على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز مثال الخير،

---

(٥) أفلاطون، الجمهورية، المصدر نفسه.

(٦) أفلاطون، **الجمهورية**، المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كل الاعتراضات، وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود، لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافراً إلى النهاية من دون زلة واحدة... وإلا لن نقول عن حياته إلا أنها حلم ومنام لن يتيقظ منه في هذا العالم، بل سيهبط قبل ذلك إلى العالم الأدنى، حيث يدوم سباته إلى الأبد »(٧).

الواقع أن موقف سقراط من الشعر لا يمكن تبريره إلا من خلال تمجيده لقوة النفس وفرح الروح، ومن ثم إبعاد كل ما يغذي الانفعالات السارة والأليمة للنفس، وهي الانفعالات التي يعترف بأنها ترتبط بكل فعل من أفعالنا. ذلك أن الشعر يغذي الانفعال بدلاً من أن يضعفه، ويجعل له الغلبة، مع أن من الواجب قهره إن شاء الناس أن يزدادوا سعادة وفضيلة، ويبرر سقراط دعوته لحظر الشعر في الجمهورية من خلال إحالته على صراع الفلسفة والشعر منذ القدم حيث يقول: «وحتى لا يتهمنا الشعر بالقسوة والجلافة، فلنقل إنه بين الشعر والفلسفة معركة قديمة العهد. وما أكثر الشواهد على هذا العداء القديم، فلدينا تلك الأبيات التي تتحدث عن: «الكلب الذي ينبح ضد سيده»، أو عن: «الإنسان المتمكن من فن الثرثرة الجوفاء» أو عن «المفكرين المدققين الذين يرتدون أسمالاً بالية».

لكن بالرغم من كل ذلك، فإن سقراط سيتراجع عن موقفه المتطرف من الشعر، ويسمح بإعادته من المنفى، شريطة «أن يثبت بحجة ما أنه يستطيع أن يحتل مكانة في الدولة المثلى وسوف نقابله بكل ترحاب، إذ إننا ندرك ما له علينا من سحر، «وكل ما في الأمر أن من الظلم كتمان أمر نؤمن بأنه الحقيقة». لا بد أنك أنت نفسك، أيها الصديق، قد شعرت بسحر الشعر ولاسيما ما أتى به هوميروس». بل أكثر من ذلك أن سقراط يعلن عن وجهة نظره في الشعر الذي يصلح لجمهوريته، بعد السماح له بالعودة من المنفى. لا بد أن يسير في ذلك السبيل المتجه نحو تأسيس

---

(٧) أفلاطون، المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

الدولة المثلى. يقول سقراط: «فهل لي أن أقترح إعادة الشعر من المنفى، ولكن بشرط واحد، هو أن يقدم دفاعاً عن نفسه بالطريقة الغنائية وبأي وزن آخر..كما أننا سنسمح لأنصاره الذين يحبون الشعر وإن لم يكونوا شعراء، بالدفاع عنه نثراً، ليثبتوا لنا أنه لا يقتصر على بعث الشرور في النفوس، بل إنه نافع للدولة وللحياة البشرية. وسنستمع إليهم بصدر رحب، إذ أنه من المفيد لنا أن يثبتوا أنه يجمع بين بعث السرور في النفوس، وبين الفائدة العملية.. أما إذا لم يستطيعوا إثبات ذلك، أيها الصديق العزيز فسوف نفعل كالمحبين الذين يعلمون أن حبهم لا فائدة منه، فيفترقون رغماً عنهم، ولكنهم يفترقون على كل حال».

تلك هي الصورة الجميلة التي اختتم بها سقراط كلامه عن الشعر في الجمهورية، وهي على كل حال صورة صادقة وصادرة عن القلب، لأنها تعترف بحبها للشعر الذي يسعى إلى بناء الدولة كما يراها الفيلسوف لا كما يراها السفسطائي المتجر بالحقيقة. ذلك أن الناس يحبون إيديولوجيتهم، فالدول التي تعتمد التراجيديا وترهب الناس وتجعلهم يعيشون الضعف والذل وتبعدهم عن السعادة و الفضيلة وتدفعهم إلى التشبث بقيم الشر ونكران الخير، هي الدول التي تسمح لشعراء المأساة بالتحكم في نفوس رعاياها وتمنحهم المال والجاه والسلطة. «أجل يا صديقي جولوكون، فالأمر خطير حقاً، وهو أخطر مما يتصوره معظم الناس. فعليه يتوقف تحول الإنسان إلى الخير وإلى الشر. ومن هنا، فإن من واجبنا أن نقاوم إغراء الشعر، مثلما نقاوم إغراء المال أو الجاه أو الشهرة».

٢ ـ كانط الشعر لا يفكر في أي واجب

إذا كان سقراط قد وضع الشعراء أمام ضرورة الاختيار بين الاستمرار في مسارهم المأساوي والهزلي، وبذلك يتم طردهم من الجمهورية، أو كتابة قصائد تدخل السرور على الروح وترفع من قيم الفضيلة وتذوّق السعادة، هكذا ستصبح لهم مكانة في دولته المثلى، فإن كانط يعتبر أن

الشعر ضروري في عصر التنوير، على الرغم من أنه لا يفكر في أي واجب كما هو الحال بالنسبة إلى فيلسوف، ولكن مع ذلك، فإن الشعر ينبثق عن العبقرية باعتبارها التربة التي ينقدح منها الإبداع الشعري، إلا أن كانط نفسه كان يميز بين الشعر العميق النابع عن الروح وبين الشعر الخالي من صفة الروح حيث يقول: «هناك قصائد شعرية بإمكانها أن تكون صحيحة النظم وغاية في الجمال، ولكنها بدون روح»(٨). هل يمكن اعتبار هذا الموقف الكانطي من الشعر مجرد استمرار للموقف السقراطي كما جاء في الكتاب العاشر من الجمهورية؟ وما معنى أن يكون الشعر جميلاً ولكن بدون روح؟

لقد كان سقراط واضحاً وعذباً في حواره مع جلوكون حيث اعتبر أن ما يمنح الشعر قيمته الإبداعية والأنطولوجية، ليس هو الوزن والإيقاع أو القالب الشعري، ولكن غايته ومقاصده أو دوره في تربية الروح على الفرح والسعادة، إذ يقول: «وبالمثل فإن الشاعر يضفي بكلماته وجمله على كل فن ألواناً تلائمه، من دون أن يفهم من طبيعة ذلك الفن إلا ما يكفي لمحاكاته، ويؤثر في أناس لا يقلون عنه جهلاً.. فيدفعهم السحر الكامن في الوزن والإيقاع إلى الاعتقاد بأنه قد حدثهم حديثاً خلاباً عن القيادة الحربية أو صناعة الأحذية أو أي موضوع فني آخر. فإذا نزعت عن الشعر قالبه الشعري، فلا شك أنك تستطيع أن تراه على حقيقته عندما يتحول إلى نثر»(٩). بل أكثر من ذلك، إن سقراط يتساءل بدهشة الفيلسوف قائلاً: «ألا يكون عندئذ أشبه بوجه لم يكن جميلاً في وقت من الأوقات، ولكنه نضر، ثم فقد بعد ذلك نضارة الشباب بدورها؟».

حقاً إن كانط في تحديده لماهية الشعر كان سقراطياً حين قام بالتفريق

(٨) Kant, *Critique de la Faculté de Juger* (Paris: Flammarion, 2000).

(٩) Kant, Ibid., p. 368.

بين الجانب الاستيطيقي في القصيدة وبين عمقها الروحي، أي غايتها في عصر التنوير، لأن الشاعر، في رأيه، هو مشرع المخيلة المبدعة، والفيلسوف مشرع العقل النظري، ولذلك فإنهما يقتسمان مجال نقد ملكة الحكم باعتبارهما يتجهان نحو نفس القدر وهو ملكة النفس التي تؤسس للعبقرية كأصل الإبداع الشعري والأشياء الجميلة، وللعقل كمؤسس للتنوير والحداثة من خلال ملكة النقد والبحث عن أرضية جديدة للميتافيزيقا. ولكن كيف يكون الشعر مشرعاً للمخيلة المبدعة ومستمداً عبقريته من ملكة النفس، ومع ذلك بلا روح؟ فما قيمة الشعر الفاقد الروح؟

الواقع أن كانط لم يتردد في الإجابة عن معنى غياب الروح في القصيدة الشعرية، بل كان حاسماً إذ يرى أن الشعر يكون من دون روح حين لا يستطيع أن يكون شعراً يحيي النفس، أي أن يجعل قوى النفس في منتهى عنفوانها أو تألقها الأسمى، ذلك أن الشعر في مملكة كانط هو مذاق للتأمل، تفكير بلا مفهوم. وبعبارة أخرى، إنه مجرد لعب متعال عن المفهوم، وبلغة كانط: إنه «لعب بالمظهر» من دون أن يتحول إلى خداع للناس. ولذلك فإنه ينبغي ألا يزعم بأنه ينتج معرفة منبثقة عن الحدس أو التجربة، لأنه لا يعتمد على المفاهيم العقلية، أي مجرد انبثاق عن مملكة النفس التي تحرض العبقرية على التجلي. ذلك أن الشاعر يمتلك جرأة خارقة على جعل اللامرئي محسوساً ومشاراً إليه، مع العلم أن مجال ما وراء الطبيعة خاص بالعقل وليس بالمخيلة. ها هنا يضع الشاعر قنطرة ما بين المخيلة والعقل من خلال عناصر الإبداع إنه يسعى إلى لمس إمكانية التجربة، ولذلك فإن الشعر هو ذلك المجال الهادئ الذي تبلغ فيه ملكة الأفكار الاستطيقية كمال المدى وإصغاء لصوت الحقيقة، بيد أن الفلسفة هي كمال للوجود ونداء للحقيقة. إن الفلسفة والشعر متقابلان يجتذبهما العشق أو إنهما روح واحدة في جسدين يوحد بينهما الخصام؛ خصام العشاق الذين يعلمون أن حبهم لا فائدة منه، فيفترقون رغماً عنهم، ولكنهم يفترقون على كل حال، كما قال سقراط. لعل الشاعر في نظر كانط يأمل أن يوسع المفهوم نفسه استطيقياً على نحو لا حد له، ولذلك

نجده يقول إن «الشعر ينفرد عن باقي الفنون بانتمائه إلى العبقرية، ولذلك فإنه هو الذي يفوز بالمرتبة الأولى»[10] ولكنها مرتبة مؤقتة ما دام أنه لم يستحوذ على عرش الحقيقة.

يمكن القول إن كانط وجد نفسه في حيرة مثل سقراط عندما أراد أن يحدد العبقرية، فأجاب قائلاً: بأنها ذات مقاصد استطيقية تخرج إلى الوجود انطلاقاً من الاتحاد بين المخيلة والذهن، إنه اتحاد تتحكم فيه البراءة مثل براءة الأطفال لأن غايته ليست هي المعرفة كما هو الحال بالنسبة للفلسفة. بل الحرية والتحرر من كل التزام، بل إنه «يقوي النفس ويمكنها من الكمال ومن الشعور بالتبعية للطبيعة»[11].

وباختصار، إن غاية الشعر عند كانط ينبغي ألا تنزاح عن غاية الفلسفة، وهما معا تتجهان نحو التأسيس الأخلاقي للإنسان في هذا العالم، لأن الإنسان يستحق حريته عندما يخضع إلى ما شرعه من قوانين وواجبات.

غاية ما في القول: إن الشعر يبدع الجليل والجميل، والفلسفة بوابة على السعادة والفضيلة، فماذا يحق لي أن آمل، وأن أرجو وأتمنى غير التمتع بهما؟

٣ ـ نيتشه الشاعر الذي نسي ظلّه هناك، حيث الأبدية تنتظر

لقد تاه العقل، وتاهت الفضيلة لأنها شعرت بالخداع، وانطلقت بأجنحتها ضاربة أسوار الأبدية، ولكن الفيلسوف يخشى أن تضل السبيل فتجد نفسها في نهاية المطاف أمام الوجه المزدوج للحقيقة، فإلى أي انتماء ستتجه؟ إلى حقيقة الفلسفة أم حقيقة الشعر؟

كان نيتشه على لسان زرادشت يتكلم لغة الشعراء رغم خصامه

(١٠) Kant, Ibid.

(١١) Ibid.

العنيف وإعلانه الحرب عليهم: «أتعبني هؤلاء العظماء، وأشدهم إرهاقاً لي أوفر عظمة، فأنا أتوق إلى اجتياز مرتبتهم فأفوتها، وأنا أتجه إلى الإنسان الأعلى المتفوق»(١٢)، بيد أن ما يثير الاستغراب في هذا الموقف هو قدرته على إرباك الذهن ودعوته إلى الإقامة في الالتباس، ذلك أن محبة الشعر وكراهيته في الآن نفسه تدعو إلى فتح سجل للأسئلة، فإلى أي مدى كان الشاعر يكره نفسه؟ ومتى تحول الفيلسوف إلى شاعر يبغض الحقيقة؟ هل بإمكان الشعر أن يريحنا من قلق الوجود ونسيان حقيقته؟

كان زرادشت يسعى إلى بلوغ مقام التنكر من أجل أن يعرف حقيقته والقبض على ماهيته، بيد أن ازدواجية الانتماء، جعلته يفتقد مذاق السعادة، ومذاق الحقيقة، يقول: «ليتني أراكم متنكرين، أيها الإخوة والأقرباء. فتبدون بحللكم وقد نفخها الغرور. وليتني أجلس بينكم متنكراً أنا أيضاً، كي لا أعرف من أنا، لأن هذه آخر حكمة لي على حكم البشر».(١٣)

يتجه زرادشت إلى التنكر لكي لا يعرف نفسه ولا يتعرف على هويته، هل هو فيلسوف أم شاعر، بل إنه يرغب في عدم التعرف على جوهره، هكذا نجده يقول:"ليس لي أن أصف ما هنالك بغير الرموز، لذلك أجدني محفوزاً إلى تتمة ما أقول، فأتذبذب كالشعراء. والحق إنني أخجل من اضطراري إلى الأخذ ببيانهم»(١٤).

ليس بإمكان الشعراء أن ينطقوا بكلمة الإنسان المتفوق وتربية الناس على الإيمان بأن الإنسان كائن يجب أن ينشأ منه ما يجتازه، ليس الإنسان بالنسبة لزرادشت هدفاً وغاية، إن هو إلا عابر يدعي السعادة في ظهيرته ومسائه، ذلك أن زرادشت أصابه قدر اليأس وأصبح يتحفظ من مهنة التعليم والتربية لأنه شعر بعدم قدرته على الاستمرار بمظهر الشاعر الذي

---

(١٢) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠)، ص ١٧٢.

(١٣) نيتشه، المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

ينتهي تعليمه بمجرد انتهاء القصيدة، يقول: «علمت الناس جميع أفكاري وأبنت لهم جميع رغباتي إذ أردت أن أجمع وأوحد ما في الإنسانية من بدد الأسرار وتعاريف الحدثان، فقمت بينهم شاعراً أحلّ الرموز وأفتديهم من الصدف العمياء، لأعلمهم أن يبدعوا المستقبل وينقذوا بإبداعهم ما انصرم من الأحقاب»(١٥).

حين بلغ زرادشت منتهى اليأس أصبح يعلن عن سفره إلى مملكة العدم، مملكة الخلود والراحة والطمأنينة، ولذلك يخاطبنا قائلاً: «لقد انطلقت السفينة، فهي متجهة إلى بعيد، ولعلها سائرة إلى لجة العدم، فهل فيكم من يريد السفر إلى المجهول المفترض؟»(١٦).

حقاً، إن الرحلة مع زرادشت نحو المجهول كانت ممتعة حينما كشف لنا عن هويته وعن غايته، إذ إنه ليس هو نفسه الإنسان الأعلى، ولكنه مجرد مبشر به. هكذا يتجه إلى البحث عنه، وهذا لم يمنعه من التنكر في حلة الشاعر تارة، وفي حلة الفيلسوف تارة أخرى، وهذا بالذات ما جعلنا في ماهية الحيرة والاندهاش، هل نسميه فيلسوفاً أم مجرد شاعر يسمي كل الأشياء والآلهة، ويلعب مثل الأطفال؟ هل استقر زرادشت في مملكة الحقيقة حيث يسود العقل، أم في مدينة الشعراء حيث اللعب باللغة ممكناً، والتفكير بلا مفاهيم وعدم الخضوع لأي واجب؟ فإلى أي ضفة وصل مركبه؟

وفي الحقيقة أن زرادشت تركنا في ليل ممتلىء بالرموز ويسوده الغموض، مما جعل استمرارنا في طريقه محاطاً بالمخاطر والمتاعب. هكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى التخلي عن هذه الرحلة الشاقة والاعتراف بعدم الوصول إلى الكشف عن هوية زرادشت، هل هو شاعر ناطق بالإنسان الأعلى، أم شاعر تاه في طريقه نحو الأبدية؟

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

٤ ـ هايدغر الشعر هو ضلال في متاهات تأمل الذات

ينطلق هيدغر من مقطع شعري رائع لهولدرلين حول ماهية القول الشعري، حيث يقول: «منذ أن كنا حواراً وكان باستطاعتنا أن نسمع بعضنا البعض الآخر»، وهكذا تكون القدرة على الإنصات إلى الآخر، إلى الوجود، هي ما يشكل ماهية الإنسان الذي يمتلك أخطر الملكات، وهي اللغة، باعتبارها مأوى ومسكن الوجود، ولذلك يستغلها من أجل إيصال ندائه ونبراته العاطفية. إن اللغة هي الضامن على وجود الموجود في الوجود، أي وجود الإنسان في غسق انفتاح وتجلي الموجود، والعالم لا يكتسب قيمته إلا حين تسود ملكة اللغة، لكن ما الذي يؤسسه الشعراء؟ وكيف يمكن أن نكون مجرد حوار يمنحنا هيبة إلهية تجعلنا نسمع لبعضنا البعض ولنداء الحقيقة والوجود؟

إن ما يؤسسه الشعراء هو الأبدية باعتبارها تستمد ماهيتها من المتغير الذي يجد نفسه مضطراً للإقامة في الزمن الممزق حيث يتقاسمه الماضي والحاضر والمستقبل، والحوار هو الذي يمنح الإنسان خاصية الوجود في العالم منذ أن كان الزمن وأصبح الإنسان في التاريخ، أي منذ أن صار حواراً. هكذا نجد الشاعر يصف الزمن بأوصاف جميلة رغم تمزقه، كما أنه يسمي الآلهة وكل الأشياء المنتمية إلى الطبيعة أو ما بعد الطبيعة، ولذلك فإنه يمتلك القدرة على الإقامة في متاهات الزمن الممزق وتسمية ما هو دائم وأبدي. والحقيقة أن هايدغر يعتبر أن ما هو دائم هو العابر اعتماداً على مقطع شعري لهولدرلين: «عابر، سريع كل ما ينتمي إلى السماء، لكن ليس عبثاً».

والحال أن هايدغر كان حزيناً ومتألماً من قدر هولدرلين، هذا القدر الحزين الذي اختطفه في ليلة ممتلئة بالرموز والأشباح، وأبعده عن ذلك الشاغل الأكثر براءة من بين المشاغل كافة، ولذلك يقول فيلسوف الوجود والزمن: «وإذا ما توصلنا إلى فهم جوهر الشعر الذي يجعل من الشعر تأسيساً للوجود بواسطة اللغة، نستطيع عندئذ أن نحدس بشيء من حقيقة

هذا الكلام الذي قاله هولدرلين، حين اختطفه ليل الجنون وأسكنه عتماته»[١٧]. ومع ذلك ظل متفائلاً يعيش في لذة نعيم الروح وسرورها ولذلك يقول ببراءة الشاعر الذي يسمي الآلهة وكل العوالم الميتافيزيقية: غني بالمزايا، الإنسان، لكنه يحيا شعرياً على هذه الأرض».

لعل الإنسان يحيط بعنايته الأرض، من خلال الاعتناء بالكروم والأشجار والماء والحيوانات، لأنه يحيا شعرياً في عمقها، وهو يشعر بأن الأرض منحته الحياة وتنتظر منه العناية الشعرية بها. فكل ما يفعله الإنسان لا يتعلق بجوهر إقامته على هذه الأرض، ولا يمتد إلى عمق الوجود. فماهية الوجود هي الشعر. والشعر بالنسبة إلى هايدغر يعني تسمية الآلهة والإشارة إلى جوهر الأشياء. ولذلك، فإن مقاصد عبارة «يقيم شعرياً» هي المثول دائماً في حضرة الآلهة والإقامة في جوهر الأشياء من خلال العناية بالأرض، لأن المحصول الزراعي والإنسان محميان في الحظوة التي تدبر السماء والأرض وتعطي ما يدوم. هكذا تكون الإقامة شعرية، حين تصبح عميقة ومرتبطة بماهية الوجود باعتباره هبة تدعو إلى السرور، لأن كل من يمتلك هذه الهبة ولا يكون مسروراً فهو إما حيوان أو إله. فالشعر إذا لم يكن مؤسساً للوجود بواسطة اللغة ومحرضاً الإنسان على الإقامة في عمق الأشياء والعناية بما يحيط به، لا يمكن أن يكون شعراً حسب هايدغر، وإلا سيخضع لتلك الحكمة التي نطق بها هولدرلين في آخر أيامه «...ينبغي أن يرحل عندما يحين الأجل، من تكلمت الروح بلسانه».

لقد كانت دعوة هايدغر إلى الإقامة في جوهر الشعر شيقة، إذ جعلتنا نستوعب ما دلالة أن الإنسان يحيا شعريا على هذه الأرض لأنه يظل مرغماً على العناية بها، خاصة وأنه ذلك العابر الذي يعشق. لأن ما يدوم يؤسسه الشعراء، ومن ثم فإن الإقامة في الشعر تعني الإقامة في الأبدية

---

(١٧) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، تقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٦٣.

وإلا فقد الوجود قيمته. ذلك أن هايدغر يسعى إلى تفسير عبارة مدهشة لمعلم الإنسانية أرسطو الذي يقول إن امتلاك الوجود وحده يدعو الإنسان إلى الابتهاج والسرور، والإقامة في الوجود لا بد أن تكون شعرية مرحة تشبه مرح الأطفال الذين يقضون أوقاتهم في اللعب من دون التفكير في أي واجب يقربهم من الاكتواء بنار العدم.

كان هايدغر، إذن، يفسر شعر هولدرلين بروح الفيلسوف الذي لا يرى في الشعر سوى سبيل يقود الإنسان شعرياً في هذه الأرض نحو استيعاب مقاصد الإقامة ومتعة العبور من الشعر إلى الفلسفة.

الفصل الخامس عشر

لقاء الفيلسوف بالشاعر

كما في يوم عيد

عندما وقف هايدغر مندهشاً أمام قصائد هولدرلين الرائعة، اجتذبته إحدى القصائد الغامضة، على الرغم من أنها كانت من دون عنوان، لكن مطلعها يبدأ بالبيت التالي: «كما في يوم عيد»، هذه القصيدة الغامضة والرائعة في الوقت نفسه لم يستطع الشاعر أن ينهيها، ولذلك تركها عبارة عن مسودة، من الصعب قراءتها، ومع ذلك فإنها تسعى إلى احتواء العالم دفعة واحدة من دون تردد ولا تشاؤم، بل نجدها تتحرك مبتهجة بنسف كينونة العدم قطعة، ثم قطعة، سلاحها الفرح بالوجود في هذا اليوم الذي يوحي بالعيد. إنها بلغة هايدغر، الذي كان مفتوناً بهولدرلين، خصام بين الوجود والعدم، وبين الإنسان والطبيعة التي تمزج الفرح بالرعب في مساء شتائي، ينتظره صباح العيد. فما الذي يجعل هذا اليوم مقدساً في جلالته وعظمته إلى درجة، وأنه يشبه يوم عيد؟ هل يتعلق الأمر باليوم المشار إليه والذي ينيره شروق الشمس، أم بيوم يفيض من ماهية القصيدة؟

بعد نهاية ليلة سهاد تستيقظ الطبيعة مندهشة أمام ضوء النهار، يخرج ذلك الفلاح السعيد بلباسه الأنيق؛ لباس العيد، الذي يجعله يبدو في منظر أنيق يمنح السرور والفرح بالكينونة، وكأنها لعبة بين المقدس والروح، هكذا تتجه بعنادها نحو الانتشاء بالمطلق حين تلمسه بنعومة ملتمسة منه الحظوة والعناية في حميمية الطبيعة، ذلك أن الزمن قد علّم هذا الفلاح

كيف ينتظر ويكتم آلامه الناعمة عندما يفتقد محصوله في هذا اليوم المقدس الذي تفتح فيه السماء أبوابها لتستجيب لدعاء الفقراء. فما أحلى هذا الصباح الذي يستضيف هذا الفلاح البسيط في قلب الدهشة، هل يتوجه إلى الحقل، أم ينعم بفرحة العيد؟

هكذا يخرج إلى عراء الحقول في هذا الصباح، ويمشي على التراب بحذائه الجديد، من أجل أن يطمئن على حالة الثمار، لأن العاصفة قد هبت البارحة، وتركت رعبها في ذهنه، ولذلك استيقظ مضطرباً، ولم ينعم بهدايا العيد، عيد الثورة، ما دامت العاصفة قد هددت بإفساد المحصول: «ويذكر الرعد الذي يتباعد صداه تدريجياً بلحظات الرعب التي انقضت، لكنه يجد العاصفة لم تفسد ما جناه الحقل[١]».

هكذا أصبح هذا الفلاح مطمئناً على كرومه وثمار أشجاره، ولم يعد يخشى تهديدات الطبيعة، لأن ممتلكاته ومحصوله السنوي ينتميان إلى حظوة الوجود وعنايته بالإنسان وما ينتجه الحقل، الأمر الذي جعله يتمتع بشروق العيد ونشوته: «وينظر واثقاً من المستقبل وما سيعطيه الحقل وما تنتجه الأشجار»، وبخاصة أن السماء قد استجابت لدعائه وابتهالاته في هذا اليوم المقدس، يوم العيد الذي تلتحم فيه السماء والأرض، ويقتسم فيه الفلاح والشاعر والفيلسوف مذاق الزمان ونعمة الوجود من خلال ما جناه الحقل: «وما من معلم يعلمهم، ولكن بين ذراعيها الناعمتين هي الحاضرة بروعتها. القادرة، الإلهية، الجمال، الطبيعة»، ولعل هذا ما يجعلنا نتساءل باندهاش كبير عما إذا كانت الطبيعة قادرة على الخضوع لعناية الإنسان أم أن الإنسان هو الذي يعيش تحت رحمة الطبيعة؟ وبعبارة أوضح: في أي فضاء ينبغي على الإنسان أن يعيش اتصاله الروحي مع الطبيعة، إذا كان فضاء الشعر غائباً؟ هل بإمكان الشعر أن يعلمنا كيف نستمع، ونتذوق

---

(١) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، تقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

حكمة الإصغاء إلى الطبيعة على امتداد فصولها؟

لعل الحقيقة تقتضي القول بأن الشعراء قد تعودوا على السفر مثل النهر، ولم يعد بإمكانهم الاستقرار في مكان ما من العالم، وقراءة آخر قصيدة لهم، ذلك أن الشعر بدأ يفقد ثقته وعشقه للإنسان عندما تحول إلى مجرد دمية سياسية يتحكم في مصيرها أعداء النزعة الإنسانية، إلى درجة أن العمق الإنساني المتمثل في العمق الثقافي تمكن من الهروب في جنح الظلام، وبخاصة في الفضاء العربي الذي نسفته العدمية، ومنحت سلطة مطلقة للكسل والجهل من خلال تجليات الروح في اللذة الحسية، لأن الأمة التي تقرأ ألف كتاب من المحيط إلى الخليج أمة جاهلة تستحق الشفقة، ولذلك فإن مصير الشعراء والفلاسفة يتقاسمه التهميش والرحيل.

عشرون عاماً وأنا أرحل، هو عنوان مرحلة بكاملها عاشها الشاعر منفياً في وطن الشعر. لأنه ينبغي على الشاعر أن يتعلم من الطبيعة كيف يستريح «لأنها في حدسها تستريح هي أيضاً»، الراحة الحقيقية، التي تريح كينونته، حيث الروح والجسد يسبحان في الاطمئنان: «لقد خلقت النهارات ـ تكتب جورج صاند ـ لتريحنا من ليالينا، أي إن تأملاتنا النهارية المدركة خلقت لتريحنا من أحلامنا الليلية، ذلك أن راحة النوم لا تستهدف إلا الجسد، على اعتبار أن راحة الليل ليست لنا، أي ليست ملكية وجودنا، لأن النوم كما يقول باشلار: «يفتح فينا نزلاً «Aubrge» للأشباح» ونطرد الزوار المتأخرين». بيد أنه بإمكاننا أن نكتب الكتابة، ونتمكن من الاستحواذ على ماهيتها، ونحولها من متمردة هاربة إلى معتقلة للرأي في سجن الأحلام. ولذلك فإن الكتابة هي مجرد حلم بلغة ابن سينا الذي يعترف في سيرته الذاتية قائلاً: «وأرجع بالليل إلى داري وأحضر السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب لكيما تعود إلى قوتي، ثم أرجع إلى القراءة ومهما أخذني نوم كنت أرى تلك المسائل بأعيانها في منامي. واتضح لي كثير من المسائل في النوم. ولم أزل كذلك حتى استحكم معي

جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني، وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو ما علمته الآن، لم أزدد إلى اليوم فيه شيئاً»[٢]. لكن ما الذي جعل الكتابة الفلسفية تمتزج بالأحلام عند الشيخ الرئيس ابن سينا؟ هل يتعلق الأمر بمجرد خدعة من الحكيم من أجل أن يستقطبنا إلى عوالمه الساحرة؟ أم أنه يقدم قراءة هيرمونيطيقية لمقولة سقراط الشهيرة: المعرفة تذكر والجهل نسيان؟

من المحتمل أن يكون توجهنا إلى تلك الإقامة الشاعرية قد أصيب بخيبة أمل عندما وجدنا أنفسنا نقترب من مملكة الحلم، وبخاصة أن ابن سينا الذي جرب شاعرية الوجود، لم يترك أمامنا اختياراً آخر سوى التيه في متعة الأحلام، أحلامه هو، التي كانت تملي عليه كل كتاباته، على الرغم من أنه لم يقض نصف عمره في النوم، بل كان شغوفاً بالقراءة والكتابة، ومقبلاً على الحياة بابتهاج، ولذلك نجده يقول: «ولم أنم في هذه المدة ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت بالنهار بغيره»[٣].

لم يتركنا هذا الانزياح اللذيذ نتمتع بتجربة التيه، الذي نتعلم فيها صناعة التفكير، كما يتعلم النجار صناعة النجارة، ذلك أن التيه يحرك صورة الفكر من القوة إلى الفعل، ويجعلها تتجلى في الوجود، لأنه يحرضها على الثورة ضد النسيان والكسل. بدون مسارات التيه سيظل الفكر نائماً، مطمئناً إلى طبيعته الحسية التي لا تميزه عن الحيوان. هكذا تم اشتعال نار الفكر في جحيم التيه، الذي يخيف البسطاء من الناس الذين يعتبرونه مجرد مس شيطاني، يبعدهم عن الطريق الصحيح، ويضللهم إلى طريق الخطأ. وبإمكاننا أن نزعم بأن حياتهم يقتسمها الخطأ والصواب، لكن ليس بالمعنى الديكارتي لهذين المفهومين، ذلك أن ديكارت بعدما قام بالتنقيب في أعماقه اكتشف أنه يمتلك النور الفطري، أي العقل الذي

---

(٢) ابن سينا، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥)، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

سيمكنه من محاربة الخطأ بواسطة اليقين، على الرغم من أنه افترض أن هناك شيطاناً ماكراً يضلله عن ذلك. فمن هو يا ترى هذا الشيطان الماكر، وما هي طبيعته؟ ومتى يقوم بعمله التضليلي؟ بل لماذا اختار أن يضلل ديكارت بالذات؟

يقول ديكارت بثقة عالية في النفس: «أنا لا أملك قوة، أو ملكة سواه، تجعلني أميّز الصواب من الخطأ، وتدفعني إلى تصديق ما يقوله لي النور الفطري، أما التي تتراءى لي أيضاً، أم أنها فطرية عندي، فكثيراً ما لاحظت ـ حين كان يترتب علي أن أختار بين الفضائل والرذائل ـ أنها تحدوني على الشر كما تحدوني على الخير. لذا لا أرى داعياً لاتباعها في قضية التمييز بين الصواب والخطأ»(٤). هاهنا نتمكن من لمس قلب الفيلسوف، والسكينة في حميميته، لأنه قد بدأ يعرّفنا بهويته، بتعدد آفاقه، وربما بعشقه لأحلامه، إنها رأسماله الرمزي الذي يحمله معه أينما ارتحل، ولو كان ذلك في عمق الظلام، واثقاً من نفسه: «ليضللني متى استطاع ذلك، فهو عاجز عن أن يصيّرني لا شيء، ما دمت أعي أني شيء أو هو عاجز أن يثبت يوماً أنني لم أكن موجوداً قط ما دمت أنا الآن موجوداً»(٥). لكن على أي أساس تقوم هذه الثقة بالنفس؟ وما هو الشيء الضامن الذي يجعل الفيلسوف مطمئناً بأنه موجود؟

لقد استطاع ديكارت أن يشيد إقامته الشاعرية على أنقاض الشك، عشق الأنقاض باعتبارها دلالة بالغة الأهمية، يمكن أن تكون بمثابة تربة خصبة ينبت فيها هذا العقل القوي الذي يشك في كل شيء ما عدا وجوده، لأن الأنا التي تشك موجودة مهما ضللها ذلك الشيطان الماكر. هكذا يكون ديكارت هو بطل ثورة الشك، خاصة وأنه استطاع أن يحرض الإنسانية على الإيمان بالشك والتفكير، انطلاقاً من الحفر في أعماقهما،

---

(٤) ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ط ٤ (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٨٨)، ص ١٠٩.

(٥) المصدر نفسه.

ذلك أن الحقيقة تنام هناك، وتحتاج إلى من يوقظها بعد انتشائها بالأحلام، ربما تكون هي نفسها تلك الأحلام التي كان الشيخ الرئيس ابن سينا يستثمرها في بناء عظمة الروح، لأنه بدلاً من أن تتمكن منه استطاع بجنونه أن يتمكن من منها ويمزجها بالحبر لترى النور على أوراقه البيضاء، التي لم ينل منها الزمن ما دامت قد امتلأت بالوجود. هكذا يكون ابن سينا شجاعاً، أكثر من ديكارت، من خلال استغلاله لشيطان الأحلام الذي كان يملي عليه فلسفته، وكأنه كان يقطفها من هوامش أحلامه، على عكس ديكارت الذي كان متشدداً تجاه الأحلام، حرصاً على يقظة العقل التامة، فهل يمكن تأسيس جسر زمني بين فيلسوف اختار إقامته في شاعرية الأحلام، وفيلسوف يفتخر بشاعرية اليقظة؟ وما الذي يجعل من هذه اللعبة الماكرة بين الحلم واليقظة تتحكم في وجود الفيلسوف؟ ألا يمكن أن تتحول إلى شبح يضطهده في أحلى أيامه؟

الواقع أننا نريد أن نتخلص من هذا القدر الحزين الذي استطاع أن ينسف الفرح بالكينونة، ويستدرجنا إلى سجن الكآبة التي تفيض من رتابة الزمن؛ هذا الذي منحنا كل شيء، ويهددنا بأخذ كل شيء: الكل مقابل الكل: الحياة مقابل الموت، السعادة مقابل التعاسة، الفرح مقابل الحزن.

وحدها الفلسفة تعلمنا القدرة على الإصغاء إلى الشعر، والاستمتاع بدعوته التي تسعى إلى تأسيس الأبدية، لأن ما يدوم يؤسسه الشعراء، ويتمتع به الفلاسفة: «فهم يدخلون إلى قلب هذا التعانق، وهذا الحلول في قلب الحميمية يضعهم في عمق أعماق جوهرهم، لأنه تربية على محبة القدر[٦]»، حتى ولو كان حزيناً، لأن قدر المفكرين حزين، كما يقول نيتشه ما دام أنه قد وضع بين أيدي الرعاع، ينبغي على الفيلسوف والشاعر أن يتحدا في عمق هذا القدر، والسعي إلى جعله شفافاً متضامناً معهما، ولماذا لا يكون مبتهجاً بأسرارهما على الوجود، وعشق الأبدية: «أواه كيف لا

---

(٦) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر.**

أحن إلى الأبدية وأضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر حيث يصبح الانتهاء ابتداء. إنني لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أمّاً لأبنائي إلا المرأة التي أحبها. أحبك أيتها الأبدية[٧]».

لا أعتقد أن هناك حباً أعمق من هذا الحب، أو اخلاصاً أنبل من هذا النبل، لأن الأبدية باعتبارها إبداعاً للشاعر، والفيلسوف الذي انبثق من العقل الفعال، اتحدا في ضيافة العشق الذي حطم كل قدرات الفيلسوف على المقاومة واستسلامه أمام الأبدية إلى درجة أنه أصبح يهتف: أحبك أيتها الأبدية، فما طبيعة هذا الحب الذي يجمع بين المتناهي واللامتناهي؟ هل يهدف إلى تمزيق الحجاب على وجه الموت الذي يهدد خلود الإنسان؟

إن الذي يتأمل بعمق، لا يمكن إلا أن يصاب بخيبة الأمل، بل إنه سيكتشف أن ما ينتظره ليس الأبدية التي هي جديرة بالعشق والمحبة، لكنها العدمية المثيرة للخوف والرعب، لأنها تقود الفيلسوف والشاعر نحو نهايتهما. ربما تكون هذه المأساة التي تجمع بين اللذة والألم، والحزن والفرح، لها ما يحفزها على الاختفاء في حميمية الكتابة، باعتبارها تشبه ذلك المخبأ الرفيع الذي لا يتسع إلا للفلاسفة والشعراء. فما الذي يجعل هذا الانتظار يسود بعنفه ويمنع النص من التقدم إلى الأمام؟ هل بإمكاننا أن نحلم بنص متحرر من عشقه؟

في إحدى رسائل ما بعد الوفاة يحدد ريلكه ماهية الشاعر قائلاً: «يجب على الشاعر أن يصبح هو نفسه العالم، وأن ينقب عن جميع الأشياء في أعماقه وفي الطبيعة التي يرتبط بها ارتباطاً حميمياً. أما إذا كانت الطبيعة تبدو لك فقيرة، فلا ينبغي الحكم عليها، بل ينبغي أن تحكم على نفسك لأنك لم تستطع أن تصبح شاعراً، وأن تنادي ثرواتك

(٧) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠).

الداخلية، ذلك أن الشاعر لا مجال عنده للحديث عن فقر الطبيعة. نعم لا أحد يمكنه أن يقدم لك نصائح لكي تصبح شاعراً، ولكن هناك وسيلة واحدة، وهي أن تتسلل إلى أعماقك وتبحث عن الأسباب التي تمنعك من أن تصبح شاعراً[(٨)]».

سيكون شاعراً غريباً إن لم يكن غامضاً، ومثيراً للدهشة والحيرة أمام قصائده التي تسعى إلى إيقاظ الروح من سباتها الدوغمائي، وقدرها الميكانيكي، ولعل هذا هو حال هولدرلين الذي يمكن تعريفه حسب هايدغر بشاعر الشاعر: «لأنه يملي علينا حقيقة الشاعر وما ينجزه بالتحديد، ويكشف لنا عن مميزات القصيدة في عناوين قصائده مثل «دعوة الشاعر» وفي «قلب الشاعر»، ذلك أن هولدرلين فتح قلبه من أجل استضافتنا إلى قراءة قصائده التي تحرضنا على الإقامة الشعرية فوق هذه الأرض الغامضة من شدة وضوحها، إلى درجة أنها تهرب منا كما تهرب القصيدة من الزمان والوجود والعدم. ومع ذلك، لا بد من أن نتساءل عما إذا كان الشاعر يسعى إلى منح قصيدته إمكانية لمس كينونة الوجود، وبعبارة أخرى: ما القصيدة؟ وكيف يتم تشييدها على أنقاض الروح؟

لعل البحث عن إجابة ممكنة لهذه الأسئلة تظل صعبة المنال، ذلك أن الشاعر يجد نفسه مدفوعاً بالضرورة نحو القصيدة، من دون أن يتعرف على ماهيتها، أو ما الذي ستحمله، ربما تكون بالنسبة إليه مجرد مناسبة تقربه من حميمية وجوده، عندما تطفو الكينونة على سطح البهجة والسرور، خلال ذلك اليوم الذي يشبه يوم العيد. إنه يجد أمامه قصيدة رائعة لا يعرف كيف انبثقت من بين يديه، ومتى رغبت في الإقامة في تجليات الروح. لكن في أي اتجاه ستأخذه هذه القصيدة التي تلمس كينونة الروح بنعومة فائقة؟

---

(٨) رسائل ريلكه، النشرة الفرنسية، ترجمة خاصة نشرت في كتابنا **متعة الفلسفة**، دار ما بعد الحداثة.

والحال أن الشاعر يتعقب خطى الفيلسوف حين يتيه في الوجود وتضطرب أسئلته مما يرغمه على تسمية الصمت، وتحديد مسارات العشق، ووصف الوجود من خلال أشيائه الغامضة. ولذلك فإن هايدغر كان يعتبر قصيدة هولدرلين عبارة عن جوهر للوجود، لأن لها قدرة خارقة على الإنصات لنداء الحقيقة، وبلورة الغموض المحترس الذي يبدع من الأشياء البسيطة القدسيين، ويرغمها على أن تكون جميلة ومعبّرة عن سعادة الشاعر. ثمة قصيدة كتبها هولدرلين تبدأ أبياتها بالدعاء: «يا صدى السماء»، وصدى السماء، كما يقول هايدغر، ليس سوى قصيدة هولدرلين[٩] هذه القصيدة التي استطاعت أن تلتهم الوجود دفعة واحدة في مساء شتائي، حين اختطف ليل الجنون الشاعر وأسكنه عتماته، مما حرمه من تلك الإقامة الشعرية فوق الأرض، والتي كانت تحرضه على القول بأن الشعر هو الشاغل الأكثر براءة من بين المشاغل كافة. لم يكن هايدغر حزيناً في حياته، إلا في هذه اللحظة النادرة في الوجود، عندما اقتسم مع الشعر حداده على ذلك القدر الحزين الذي أصاب الشاعر في جنح الظلام وأبعده عن عشقه، لذلك نجد فيلسوف الوجود والزمن يقول: «وإذا ما توصلنا إلى فهم جوهر الشعر الذي يجعل من الشعر تأسيساً للوجود بواسطة اللغة، نستطيع عندئذ أن نحدس بشيء من الحقيقة. هذا الكلام الذي قاله هولدرلين، حين اختطفه ليل الجنون وأسكنه عتماته[١٠]».

ومع ذلك ظل الشاعر متفائلاً، لأن ماهيته قد نسفها الفرح بالكينونة، وبخاصة أنه استطاع أن يفرغها من محتواها، ويحولها إلى مجرد تمثال يبهر النظر، لكنه فاقد الحركة، على الرغم من أنه يعيش متحداً مع حميمية الروح ودفء الوجود، ولذلك يقول ببراءة الشاعر الذي يسمي الآلهة وكل العوالم الميتافيزيقية: «غني بالمزايا الإنسان، لكنه يحيا شعرياً على هذه

(٩) هايدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**. تقديم عبد الرحمن بدوي. ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

الأرض. فما أروع هذه الحياة التي اختارها الشاعر للإنسان، فهل بإمكانه أن ينعم بها؟ أم أنه معمي بالرغبة في امتلاك الوجود قطعة ثم قطعة إلى أن يجد نفسه في ضيافة المخبأ الرفيع؟ وكيف يمكن ثورةً على الشعر والفلسفة أن تصبح في جوهرها ثورة على الوجود؟ وهل بإمكاننا أن نفسر الثورة بمفهوم آخر غير مفهوم الحماسة؟ وبعبارة أوضح، هل بإمكان الثورة أن تتحول إلى يوم عيد؟

نحن، إذن، نتجه نحو الإقامة الشعرية في الثورة، ولذلك لا نريد أن نبعدها عن دفء القصيدة ونعمة أسئلة الفلسفة، لأنهما يرسمان لها الطريق من أجل أن تتخلص من التيه وتنفصل عن الضياع، وبخاصة أن الشعراء والفلاسفة هم روح الأمة وعقلها الفعال.

الفصل السادس عشر
الإنسان في مخبأ الميتافيزيقا
بعيداً عن الثورة

«الإنسان غني بالفضائل، لأنه يحيا شعرياً على الأرض، إقامة الإنسان على هذه الأرض»

هولدرلين

من المؤسف أن الغيرة استطاعت أن تخترق قلب الميتافيزيقا وتستحوذ عليه، الأمر الذي جعلها تنظر إلى الشعر نظرة احتقار، لأنه يمتلك القدرة على توفير إقامة شعرية للإنسان على هذه الأرض، في حين أن الميتافيزيقا قد منحته هذه الإقامة الروحية في السماء، ذلك أن حقيقة الإنسان في مجال الميتافيزيقا ليست سوى صلة ربط بين الموجود والوجود، إنه الطية الأنطولوجية التي يتجلى من خلالها الوجود في الموجود. إنه يحقق وجودية الموجود وباعتباره كذلك، فإنه وحده الكائن من أجل الموت. ولهذا السبب، فان الميتافيزيقا تقتلع الإنسان من الأرض، في حين تسعى الفلسفة إلى ربطه بالحياة، وتقلباتها، وأنه يساهم في بناء عظمة الروح عندما تحقق وعيها الذاتي في الثورة والحرية والفكر بعنف، لتلحقه بالسماء، أي إلى ما بعد الطبيعة بعدما اكتشفت عشقه للطبيعة. لكن كيف يمكن تفسير هذه الجريمة العظمى التي تمارسها الميتافيزيقا على هذا الكائن الأكثر براءة في الوجود، والغني بالمزايا؟ هل لكونه يشتاق إلى تلك الإقامة الشعرية على الأرض؟ أم لأنه استطاع أن يمتلك سر أسرار

الميتافيزيقا؟ الواقع أن سقراط كان أول ضحية للميتافيزيقا، حيث استطاعت أن تجعل منه مجرد محارب مخلص لإرادتها، لأنه انطلق من الدعوة إلى خطر الشعر في جمهوريته، وطرد الشعراء وعلى رأسهم الشاعر هوميروس، على الرغم من أنه يحبه عظيم المحبة، بيد أن هيامه بالميتافيزيقا دفعه إلى ممارسة لعبة الإغماض، معللاً موقفه انطلاقاً من قوله: «إنه من الواجب أن لا نحترم إنساناً أكثر مما نحترم الحقيقة، وذلك على الرغم مما كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا[1]». فما الذي تعنيه الحقيقة في هذا الأفق السقراطي، هل يتعلق الأمر بالوجه الآخر للميتافيزيقا التي كانت سبباً مباشراً في موت سقراط؟ أم أنه كان متحفظاً من هذه الإقامة الشعرية؟

بإمكاننا القول إن موقف سقراط من هوميروس وأتباعه من الشعراء، وضعنا أمام فرضيتين: فإما أن سقراط كان يسعى إلى تشييد جمهورية فاضلة يحكمها الفلاسفة، ويأمل أن تكون فارغة من شعراء التراجيدية: «ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تجتمع السلطة السياسية والفلسفية في فرد واحد. وما لم يحدث من جهة أخرى أن قانوناً صارماً يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد شؤون الدولة، ما لم يحدث هذا كله، فلن تهدأ، يا عزيزي جولوكون، حدة الشرور التي تصيب الجنس البشري بأكمله.[2]»، وإما أنه قد أصيب بمس من الجنون، نظراً لعشقه المفرط للميتافيزيقا التي امتزجت عنده بالحقيقة المطلقة، ولذلك أصبح عبارة عن محارب شرس فتح على نفسه عدة جبهات، وأهمها جبهة الشعراء، وجبهة السفسطائيين، لأنهما معاً: كالرسام الذي يرسم إسكافياً دون أن يعرف شيئاً عن تصليح الأحذية». ولعل المبالغة في التهكم منهما

---

(١) أفلاطون، **الجمهورية، الكتاب العاشر**، ترجمة بدوي، المصدر نفسه.

(٢) أفلاطون، المصدر نفسه، ص ٩٢.

واحتقارهما، قد دفعتهما إلى إعدامه، لا من أجل التخلص منه كإنسان مشار إليه، ولكن باعتباره الناطق الرسمي باسم الميتافيزيقا، التي تدعي امتلاكها للحقيقة دون غيرها. وبخاصة أنها الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة.

هكذا تكون الميتافيزيقا، قد تمكنت من تدمير كينونة سقراط، لأنه أصبح شجاعاً متهوراً لا يخشى قول الحقيقة، بل إنه يتهكم من الشعراء قائلاً: «لماذا لا يعرف عن واحد منهم في الماضي أو في الحاضر، أنه شفى مريضاً، أو نقل علمه إلى تلاميذ له كما يفعل أستقليبوس؟ هذا إذا كانوا حقاً يعرفون الطب ولا يكتفون بمحاكاة الأطباء».

كان الفيلسوف يقوم بثورة هادئة، يمكن تسميتها بثورة الصمت والخيانة، ذلك لأنها انقلبت عليه وأسكنته عتمات الصمت المطلق بعدما قام مجموعة من أعداء النزعة الإنسانية والحوار الفلسفي، وحرية الرأي والديمقراطية بارتكاب الخيانة العظمى من خلال محاكمته وإعدامه في سجنه أمام تلاميذه. يا للدهشة من فيلسوف كان يسعى إلى التغيير والثورة على الخطباء والسياسيين خدام الاستبداد، من أجل تشييد إقامة شاعرية كهدية لروح الفيلسوف، لكنه وجد نفسه أمام قدح من السم عجل بانتقاله من أثينا إلى إقامته الأبدية.

من المحتمل أن يكون للحرية، والسعادة باعتبارهما تسودان في تلك الإقامة الشعرية على الأرض، ثمن باهظ وهو التضحية بأغلى شيء عند الفيلسوف، وهي حياته. هكذا تكون التضحية هي السر الكامن وراء نجاح، أو فشل الثورة، مزيداً من التضحية، مقابل مزيد من الحرية والحياة الفاضلة، ولذلك فان شهداء الثورة يستحقون أن يشيد لهم نصب تذكاري، ومكانة رفيعة في مجتمعاتهم، لأنه لولا تضحيتهم بأرواحهم لما نجحت الثورة. إن هذه الأرواح البريئة تثير تلك العتمات التي تنشر أشباحها وتهيمن بظلالها على الإقامة الشعرية التي تنتظر أبطال الثورة. لا بد من الانتظار، والامتزاج مع الأمل، والتوحد مع الإرادة الطيبة، لأنه: «ليس هناك

في العالم، وحتى خارجه شيء أفضل من الإرادة الطيبة» أي إرادة الثوار، هؤلاء الأبطال الذين ينامون في أحلامنا اللذيذة، حين نكون حواراً ونسمع بعضنا البعض.

الفصل السابع عشر

انبثاق الفيلسوف من الضباب
أو قصيدة الوجود

نجد أنفسنا في نهاية المطاف مرغمين على العودة إلى بداية الفلسفة، وظهور أول فيلسوف، لا من أجل التأريخ لهذه اللحظات المشرقة، أو تقديم رأي مغاير بصددها، ولكن بغية الاستمتاع بمذاق كشوفتها ومصاحبة روادها، من خلال تقديم قراءة للقراءات، مع العلم أن كتابات المعلمين الأوائل تكاد تكون مفقودة، أو ألحقت بمملكة العدم، باستثناء بعض الشذرات التي حفظها لنا نيتشه وهيغل وهايدغر وغيرهم من عشاق هذه اللحظات الرائعة في تاريخ محبة الحكمة. لكن ما الذي يمكن تقديمه في هذا الصدد؟ وما الذي ينبغي قوله بصدد هؤلاء العباقرة؟ وكيف يمكن صياغته وإخراجه من جحيم تلك الكتب التي تستعرض آراء الحكماء ومشاعرهم؟

من أجل أن تكون إقامتنا ممتعة مع الحكماء، ونقوم برحلة وقلبنا عامر بالأمل، يجدر بنا أن نعترف بفضل نيتشه الذي اكتشف من جديد ذلك الطريق المؤدي إلى جمهورية العباقرة، حيث نجده يقول بعبارات تمسنا في صميم ماهيتنا: «إن كافة الشعوب تشعر بالخجل حين نتناول مجتمعاً من الفلاسفة نموذجاً بهذا الشكل البديع، مجتمع المعلمين الأول في اليونان، طاليس، هيراقليطس، بارميندس، انكساغوراس، انبادوقليس، ديمقريطس وسقراط. إن كل هؤلاء الرجال مسكوبون قطعة واحدة، وفي

نفس الصخرة، وهناك ضرورة صارمة تحكم العلاقة التي تربط فكرهم بسجيتهم»[1]. وفي الحقيقة إن بومة منيرفا قد وجدت نفسها مرغمة على الطيران في ليل يشع بنوره فوق سماء بلاد اليونان التي منحتها الطبيعة ومنيرفا مشعل محبة الحكمة بعدما أبدعت الحضارة قوانين عظمتها وانبثقت ألوان مختلفة من النظم وفرت الشروط الضرورية لحياة الفلسفة، وضمان سعادة الفيلسوف، لأنه إنسان مفرط في إنسانيته يتأثر بسرعة، شفاف وذو إحساس عميق، شغوف بالحرية والطمأنينة والهدوء، لأن غياب هذه الفضائل الحميمية التي تصاحب العقل في رحلته نحو إبداع الفكر، تمنع الفلسفة من الاستقرار أو الإقامة في أي مجتمع، ذلك استبدادي: «إن الفلسفة لخطيرة حين لا تكون مالكة لجميع حقوقها، وهذه الشرعية لا تمنحها إياها إلا عافية الشعب، ولكن ليس مطلق شعب»، فالإغريق وحدهم عرفوا أن يبدؤوا في الوقت المناسب: «لأن طبقة الفلاسفة والعلماء لم تكن بعد موجودة في ذلك العصر. لقد كانوا جميعاً، في وحدتهم المهيبة الوحيدين الذين عاشوا حينذاك للمعرفة فقط».[2]

والحال أنه من النادر أن نجد مجتمعاً يمنح الفلاسفة فرصة للعيش من أجل المعرفة فقط. ربما يكون هذا الحلم قد انهار بانهيار مملكة الحقيقة، وأصبح الفلاسفة يعيشون الشقاء والاضطهاد، أو ربما تحولوا إلى مجرد بروليتاريا في مجتمع تعبر فيه القوانين عن إرادة الحاكم التي تجعل الفلاسفة يخضعون إلى منطق العبودية. فالإنسان حر بقدر ما يخضع للقانون الذي يضعه هو نفسه لنفسه، بحيث يعبر هذا القانون عن ذاته، إذ لا يكون خضوع الذات إلا لنفسها كما يقول كانط، أما العبودية فهي أن تخضع لشيء آخر، فإذا ما اشتركت في صياغة قوانين الدولة، وكانت تعبر عن ذاتي فأنا حر، وإذا فرضت علي، لأن المواطن، كما يقول أرسطو، هو

(١) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

من يشترك في السلطة والقضاء، ولذلك نجده يقول: «أما المواطن فليس هو مواطناً بمجرد سكناه في البلاد، لأن النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنى»[٣]. لكن إذا كان بإمكان المواطن أن يبلغ هذه المرتبة الجليلة التي تحفظ كرامته وتمنحه جميع حقوقه، فما القول بصدد الفلاسفة الذين يصنعون عظمة مجمعاتهم؟ هل ينبغي تهميشهم وإلحاقهم بالعدم من خلال محاصرتهم بالرعاع، وجعلهم فريسة سهلة أمام أعداء الفكر وتجار الحقيقة؟ هل أن شق الطريق وحيداً يشكل جزءاً من وضع الفيلسوف؟ ولماذا تجري الأمور هكذا؟ هل يشكل هذا العالم مكاناً للذنب؟ للظلم؟ للتناقض وللعذاب؟

أجل! يصرخ الفيلسوف المتأمل مأساةَ هذا العالم ومدى ابتعاده عن السعادة، خاصة وأنه المنقب الجيد عن أعماق الحقيقة، إنه يملك الحقيقة، فليس بإمكانه أن يفلت أبداً منها، ولا يريد أن يلفت انتباه الجمهور، أو أن ينتزع تأييده، لأنه يعلم بأن كل شيء يتحرك ضده[٤]. باعتباره الوحيد الذي يطبق التعليم الديلفي: «اعرف نفسك» الذي يحرره من الكهف الأفلاطوني حيث الحقيقة عبارة عن: «ظلال تلقيها النار على الجدار المواجه للسجناء في هذا الكهف»[٥]. ولذلك، فإن سقراط العظيم يأتي من أجل تحرير أحد السجناء بالرغم عنه، حيث يقول: «فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه، ويسير رافعاً عينه نحو النور. عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له. وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل، فما الذي تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وأن رؤيته الآن أدق، لأنه اقرب إلى الحقيقة»[٦].

---

(٣) أرسطو، كتاب السياسة، ترجمة الأب أوغسطينيس (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٥٧).
(٤) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص ٦٤.
(٥) أفلاطون، الجمهورية، المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٦) افلاطون، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

هكذا يكون الفيلسوف هو هذا السجين الذي أرغمه سقراط على الخروج من ظلام الكهف، ولكن بمجرد ما يمتلك الحقيقة، ـ لأنه اقتيد رغماً عنه في ذلك الطريق الصاعد الوعر، طريق الحقيقة، الذي يحتاج إلى عناء وصبر دائم، وحب نفسه للحكمة، بفضل وجود عنصر أزلي خالد فيها ـ تبدأ سعادته، على الرغم من الصعوبات التي تنتظره(٧). أما حين يفكر في العودة إلى الكهف من أجل تحرير رفاقه السجناء، فإنه يصاب بخيبة الأمل، وتصبح حياته في خطر، هكذا يقول سقراط: «فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلى، واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، ألن يجهزوا عليه بالفعل؟»(٨)، ولعل هذا ما يحصل لكل من قام برحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى، أي العالم المعقول مصدر الحقيقة والعقل، لأنه بدون رؤية هذا العالم المدهش ـ للنفس لأنه يحفزها على تذكر أصلها وحقيقتها، والتي لن تكون سوى المعرفة ـ لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة في حياته الخاصة ولا في شؤون الدولة التي ينتمي إليها.

ثمة أمل واحد أمام الفيلسوف، وهو أن ينصرف عن هذا العالم المتغير، ويتأمل الوجود، وأبهر ما في الوجود. ولذلك نجد أن الفلسفة بدأت عند الإغريق مع أول فيلسوف بسؤال مدهش وهو: ما أصل الوجود؟ وبحكم عمق هذا التساؤل، وتلقائية الفيلسوف الذي كان ضحية سخرية خادمته حين سقط في نبع من الماء(٩)، أجاب بأن أصل الوجود هو الماء. فهل من الضروري أن نتوقف عند هذه الإجابة وأن نأخذها بجدية كما يقول نيتشه؟ هل هناك من برهان يستند عليه الفيلسوف في هذه الإجابة البسيطة والمدهشة؟

والحال أنه إذا كان هايدغر يعتبر أن طاليس هو أول من قام بانتزاع

(٧) افلاطون، المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(٨) افلاطون، المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٩) افلاطون تياتيتوس، المصدر نفسه.

فهم عمق الوجود من يدي النسيان(١٠)، فإن نيتشه، يقف بجدية عند هذه الإجابة، وذلك لثلاثة أسباب: أولاً، لأنها تتناول ما أصل الأشياء، ثم السبب الثاني، لأنها تناولته من دون صور وبمعزل عن السرد الخيالي، والسبب الثالث، أنها تتضمن ولو بشكل أولي فكرة أن الكل هو واحد. وبالجملة، إن نيتشه وصل إلى خلاصة هامة من خلال تحليله لهذه الأسباب، وهي أنها في نهاية المسار تمنح لطاليس لقب أول فيلسوف يوناني.(١١) هكذا بدأت الفلسفة عظيمة مع رجل عظيم أراد أن يبدع قوانين العظمة للوجود، ويضع فكره وحياته في خدمة الإنسانية، وستنتهي عظيمة مع أرسطو معلم الإنسانية، فكل ما يبدأ عظيماً ينتهي عظيماً. ولعل هذه الحتمية قد كان لها امتداد في الفلسفة العربية حيث بدأت عظيمة مع الكندي، وانتهت عظيمة مع ابن رشد. ومن ثم يمكن القول إن الفلسفة تكره الانحطاط، فهي تبدع قوانين العظمة وتعيش في عمقها وصميميتها، فباندثارها تهاجر حيث يلمع الرجال الذين يهبون حياتهم للمعرفة فقط.

لكن ما الذي يحمل الفلسفة بهذه السرعة نحو غايتها؟ بل أكثر من ذلك، ما الفائدة من البحث عن أصل الوجود؟ هل هناك من مبرر يستحق أن يغامر الفيلسوف من أجله بحياته بعد خروجه من الكهف الأفلاطوني ويجيب عن أصل الوجود؟ ومهما يكن من أمر، فإن الفيلسوف يختار قدره، ويحب هذا القدر ولو كان حزيناً، ذلك أن العشق، والإخلاص في المحبة يقتضي التضحية، ومحبة الحكمة، أشرف وأسمى عاطفة يضع الفيلسوف نفسه رهن إشارتها، ويتحدث باللغة نفسها التي تتحدث بها عن طريق الإنصات إلى اللوغوس من خلال: الكل هو واحد.

وطاليس هو أول من نجح في أن يصحو ليصل إلى هذا التجريد الصافي، باعتباره عالماً رياضياً وفلكياً حقق قطيعة مع الخرافة والاعتقاد في

(١٠) هايدغر، المصدر نفسه.

(١١) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ص ٥١.

الأشباح، والأساطير التي تؤلّه الأشخاص: «إنه كان يمثّل وجهاً نادراً بالنسبة إلى الإغريق في عصره»[١٢]، بامتلاكه مهارة وقدرة خارقة على التمييز. بيد أن أرسطو لم يكن مقتنعاً بهذا العمل الخارق الذي قدمه طاليس، لأنه لم يضع كشوفاته العلمية في خدمة الإنسانية، إذ نجد أرسطو يقول: «إن ما كان يعرفه طاليس وانكساغوراس يمكن وصفه بأنه كان خارقاً، مدهشاً، صعباً، إلهياً، ولكنه أيضاً عديم الفائدة لأنهما لم يضعا هذه المعرفة في خدمة الإنسانية»[١٣]، من المحتمل أن يكون أرسطو الذي يصف كشوفات طاليس وانكساغوراس بأنها مدهشة وخارقة، ولكنها في الوقت نفسه عديمة الفائدة لا لذاتها، بل لابتعادها عن الإنسانية، لأن طابعها التجريدي قد جعلها معرفة خارجة عن دائرة الإنسانية، لأن ما كان يهم أرسطو هو أن يرتبط الفيلسوف بحاضره ويساهم في تعليمه، وإنتاج معرفة تكون في خدمة الإنسانية فلسفياً، أو سياسياً وأخلاقياً. والمعلم الأول يعتبر نموذجاً في هذا الاتجاه. لأنه كان فيلسوفاً ومربياً في الآن نفسه. بيد أن هذا الانتماء المزدوج لطاليس بين العلم والفلسفة، ربما يكون هو الذي ساهم في ضبابيته، وبخاصة أن الفلسفة تمتلك هوية متعارضة مع هوية العلم، لأنه إذا كان العلم معمي بالرغبة في أن يعرف كل شيء مهما كان الثمن، لأنه لا يفكر. بل يصحح أخطاءه باستمرار، لأن الحقيقة العلمية هي خطأ تم تصحيحه. في حين نجد الفلسفة تقتفي دائماً آثر الأشياء الجديرة بالمعرفة، لأنها تسعى إلى فهم الوجود وتمزيق الحجاب عن وجهه. هكذا تبدأ بوضع قوانين العظمة من خلال تطلعها إلى معرفة جوهر وماهية الأشياء.

ولذلك، فإن: «الفيلسوف، كما يقول نيتشه، يسعى لأن يردد في داخله كل أصوات الكون المتناغمة، ويبدعها كمفاهيم، إنه تأملي كالرسام، شغوف مثل رجل الدين، ومترصد للنهايات والأسباب مثل العالم، ويشعر

---

(١٢) ارسطو ذكره نيتشه، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

بأنه يمتد على امتداد الكون»[١٤]. ومع ذلك، إنه إنسان مفرط في إنسانيته، ولا يتوقف عن الحياة ولو لبرهة من الزمان، ويحلم بأشياء خارقة للعادة. بل إنه يعيش من خلال هذه الأشياء التي ترافقه في عزلته، ويستعين بها من أجل تدبير وحدته والاستمتاع بعزلته. فهو دائماً يفهم بعد فوات الأوان، وتتم العودة إلى حكمته، فبقدر ما يقدم خدمة جليلة للإنسانية، تتم معاقبته، وتهميشه، والرغبة في القضاء عليه، إما بمحاكمته، أو اغتياله. ولذلك إنه دائم الاختفاء والفرار إلى تلك المدن التي تنعدم فيها النبات والأعشاب الضارة التي تسير بالجهل والجيوش المنظمة، لأن الحمير تفضل القش على الذهب كما قال هيراقليطس. ومن سوء حظها أنها تعيش في ظلام الكهف، ولم تنعم بنور الشمس، وقد حرمت من ملكة الفكر بعد أن خفت فيها نور العقل. هكذا تكون كراهيتها للفيلسوف ناتجة عن تمييزه بامتلاك أسمى ما في الوجود، الحكمة الفائقة والبصيرة الثاقبة. وهما ما جعل طاليس حين رأى وحدة الوجود، وأراد التعبير عنها، تحدّث عن الماء.

أما وريثه عظمة طاليس أنكسيمندر، فإنه انتقل من تشخيص الإجابة عن أصل الوجود إلى تجريدها، وجعلها أكثر غموضاً، حيث قال باللامحدد، فهو يفسر الغموض بالغموض: حيث يقول «إن ما تتولد عنه الأشياء إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضاً لكي تبلغ نهايتها بالضرورة، ذلك أنها لا بد أن تكفر عن أخطائها حسب نظام الزمن»[١٥]. لقد لاحظ انكسيمندر بأن الأشياء التي تولد في الطبيعة هي نفسها التي تموت، ومن ثم، فإن الطبيعة تقوم بالولادة ومنح الحياة، ثم القتل والموت فيما بعد، وهذه هي أبشع عقوبة تتعرض لها حسب الفيلسوف، فهو معميّ بالرغبة في معرفة السر الذي يكمن من وراء هذا الانتقام الذي تمارسه الطبيعة مع ذاتها. لأنه من المستحيل قبول هذا النظام، الذي يبدو واضحاً في هذا

(١٤) نيتشه، المصدر نفسه.

(١٥) نيتشه، المصدر نفسه.

التضاد، حيث يتجاور العشق والكراهية، الحياة والموت، التسامح والعقوبة.

أراد أنكسيمندر، إذن، مثل طاليس، أن يجيب عن سؤال الوجود، لكنه قال باللامحدد، أو اللامتناهي، ولعل هذا ما جعلنا نتيه في ليل ممتلىء بالرموز يخيم على عالم نشأ عن اللامحدد ويتطور عنه كما قال أرسطو، ولذلك، فإنه يَعِدُ كل متطفل عن هذا العالم بخضوعه للعقاب، باعتباره جزءاً باطلاً في الطبيعة، لأن الطبيعة لا تصنع باطلاً: «إن العوالم يعاقب بعضها بعضاً على الظلم الذي يحتويه كل منها»(١٦)، لأن ثنائية الخير والشر لم تكن تأخذ قيمة أخلاقية عند فيلسوف اللامحدد، بل قيمة أنطولوجية. هكذا نجده يتساءل بعد تأمل عميق مخاطباً الإنسانية قائلاً: ما قيمة وجودكم؟ وإذا لم تكن له أية قيمة، فلماذا أنتم هنا؟ إنني ألاحظ أنه لمن خطأكم أن تتأخروا في هذا الوجود، عليكم أن تكفروا عنه بموتكم.. من سيكون بإمكانه أن يحرركم من لعنه صيرورة الوجود(١٧).

والواقع أن أنكسيمندر، حسب نيتشه قد حكم على نفسه بالإقامة في اللامحدد، أي الظلمات العميقة التي كانت تنتشر كالأشباح الجبارة على قمم مفهوم جديد للكون. باعتباره فيلسوفاً انبثق عن الضباب الذي أحدثه طاليس حين أراد أن ينتزع من النسيان سلطته على الوجود ويمنحها الإنسان باعتباره متناهياً يعيش تحت رحمة التناهي. ويسير في ظلام اللامحدد الذي يتعقب خطاه بأسئلته، إذ كيف يمكن الزمنية أن تتولد من الأبدية، والظلم من العدالة، والكراهية من المحبة؟ بطرحنا هذه الأسئلة، سنكون مضطرين للسير في ليل مظلم ممتلىء بالأشباح الجبارة، والأرواح الشريرة التي تهدد رحلتنا في اتجاه الوجود. بيد أن هيراقليطس قد برز وسط هذا الليل الروحاني الذي كان يهدد سؤال الصيرورة عند أنكسيمندر ليضيئه ببريق إلهي ويحررنا من التيه في ظلام الوجود، يقول: «أنا أراقب

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٢.

الصيرورة، ولا أحد تفحص بانتباه تحطم الأشياء حول ذاتها ووتيرتها الأبدية. وماذا رأيت؟ أولويات مضبوطة، حقائق يقينية، طرق العدالة المتشابهة باستمرار.. العالم كله كمشهد لعدالة عليا ولقوى طبيعية حاضرة في كل مكان.. إنني لم أراقب عقاب الشيء الذي صار وتحول، بل راقبت تبرير الصيرورة»[١٨].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الفصل الثامن عشر
الشاعر المتجول

لم نصل إلى حد الآن إلى صياغة الأسئلة التي نريد أن ترافقنا في هذه الرحلة الشاقة والممتعة في الوقت نفسه، لأن تناول الفلسفة من خلال الإنصات إلى ندائها، والاستمتاع بحميمية قلقها، وتجلياتها في أرواح الفلاسفة، قد حرمنا من تحقيق ذلك اللقاء الخاطف، الذي يمسنا في صميم ماهيتنا، حين نجد أنفسنا في ضيافة محبة الحكمة، ويستحوذ علينا هذا الحب إلى درجة نشوة الجنون كما مر بها هيرقليط، وشوبنهاور ونيتشه وابن سينا، لأن عظمة الجنون هي البرزخ الذي يفصل الإنسان عن الفلسفة، وبواسطتها تبدو علامة العجرفة والثقة بالذات عند الفيلسوف باعتقاده الراسخ بأنه الطالب السعيد الوحيد للحقيقة. لقد كان هيرقليط متعجرفاً كما يقول نيتشه، وحين نتناول العجرفة عند الفيلسوف، فإن الأمر يتعلق بعجرفة كبيرة، لا يمكن أن تبرز إلا عند الفيلسوف باعتباره لا يسعى إلى اتباع، بل إنه يتجه نحو العزلة: «أنت وطني أيتها العزلة، ليس لي وطن غيرك. طالما انتظرتك»، لأن البحث عن الحياة الهادئة والمطمئنة شرط ضروري للفيلسوف، ذلك: «أن حيطان الوحدة التي يكتفى بها يجب أن تكون من ماس لكي لا تتهدم ولا تنهار، لأن كل شيء يتحرك ضده»». إن عشق الفلسفة ثمنه باهظ، يتجلى في مدى المتاعب والصعوبات التي تعترض رحلة الفيلسوف نحو الخلود، ومع ذلك، فإن ثقته في الوصول إلى غايته هي ما يجعله متعجرفاً، مترفعاً عن الأقزام: «أنتم حين ترغبون في الارتفاع تنظرون إلى الأعلى، أما أنا، يقول نيتشه، فأنظر إلى الأسفل

لأنني مرتفع»(١). لعل هذه الصفة الجميلة التي تميز الفيلسوف من غيره، يمكن اعتبارها مشتركاً بين الفلاسفة عبر الزمن. هكذا تجد هيراقليطس يشبه ابن باجة الذي كان يرغب في سياسة خاصة بالمتوحد، تدبير المتوحد الذي يحمل معه مدينته الفاضلة أينما ارتحل، والسكن فيها محرم على الرعاع، إنها مدينة الحكماء، مقام كل الواصلين، ممتلئة بمحبة الآتي البعيد: «أتقصد العزلة يا أخي ـ يقول زاردشت ـ لتجد الطريق التي توصلك إلى مكمن ذاتك؟ إذن، فقف قليلاً في تردد وأصغ إلي: لقد قال القطيع: من فتش فقد تاه، ومن انعزل فما أمن العثار»(٢). أهرب يا صديقي، إلى عزلتك. لقد طالت إقامتك قرب الصعاليك والأدنياء. لا تقف حيث يصيبك انتقامهم الدساس وقد أصبح كل همهم أن ينتقموا منك.. إنهم لصغار أدنياء ولكنهم كثرة. تلك هي نصيحة زرادشت إلى صديقه الفيلسوف. لأنه لا يمكن أن يكونوا أصدقاء إن لم يكونوا قد صاروا نصحاء، كما قال أرسطو، إن صداقة الفلاسفة تتربع على عرش الحقيقة، وحدها أبدية، ولا تنضب لأنها تستمد قوتها من الخير: «لأن ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف هو مثال الخير، فهو علة العلم والحقيقة»(٣).

بعيد هو الطريق الذي يقودنا إلى الفكر، نحو هذا الشيء البسيط الذي سيمنحنا فرصة اللقاء بالوجود، لأن الفكر والوجود شيء واحد، بيد أن هناك علامات نادرة تشير وتحيل على هذا الطريق، ومع ذلك لا بد من وضع أول خطوة لنتمكن من الإنصات إلى اللوغوس الذي يخاطبنا: «نعم، لست أنا الذي أتكلم، ولكنه اللوغوس الذي سمعتم، لأنه من الحكمة أن

---

(١) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤).

(٢) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠)، ص ٨٨.

(٣) افلاطون، المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

نقول إن الكل هو واحد»، يضعنا هذا النداء أمام حقيقة الفيلسوف الذي يرغب في تبرئة نفسه من الكلام، خاصة حين يميز بين أن تنصت وأن تظن بأنك استمعت. لأنك ينبغي ألّا تكون كأولئك الذين لا يعرفون لا أن يتكلموا ولا أن ينصتوا. ذلك أن هيراقليطس يعتبر أن الحكيم وحده ينصت بعمق، ويتكلم بحكمة، لأن الإنصات هو نفسه كلام، إنهما الشيء نفسه، يسبقان الإنسان في طريقهما نحو الوجود. ولكن ليس الإنسان بمعناه الطبيعي البسيط، أي «أولئك الذين لم يصلوا بعد إلى لحظة الإنصات ولا إلى لحظة الكلام»، بل وحدهم الفلاسفة والشعراء يمتلكون هذه القدرة، يتحكمون جيداً في ملكة الكلام، على عكس عامة الناس الذين لا يهتمون إلا بالأشياء التي تسقط أمامهم في الطريق، «إن الكلاب تنبح في وجه الذين لا تعرفهم»، كما «أن الحمير تفضل القش على الذهب»، لقد كان هيراقليطس يتوجه بندائه إلى حكماء المستقبل من أجل الاستمرار في طريقهم نحو الوجود المختبئ وراء حقيقة الموجود، مهما كانت الصعوبات، ومهما طالت مدة الرحلة، وتغيرت الأحوال: «إنه لنفس الشيء أن نكون أحياء أو أمواتاً يقظين أو نائمين، شباباً أو كهلة، ذلك أنه بالتغير يتحول هذا إلى ذلك»[٤]. لنتصور أنه لو كان هذا العالم دخاناً، لقمنا بإدراكه بسرعة عبر حاسة الشم، لكن الطبيعة تحب أن تختبئ لكي تجعل مهمة الفيلسوف شاقة، لأن النار ترتاح بتبدلها، ولأنه ليس بإمكاننا أن ننزل مرتين في النهر نفسه، هكذا يضعنا هيراقليطس في موقف حرج لا نملك إلا أن نستسلم للقدر الذي اختاره لنا، لأنه من الأفضل أن نخبئ جهلنا أمامه، ذلك أن الحقيقة لا تغري كل الناس، بل تهيمن على الحكماء وحدهم، وأحياناً تجعلهم كالعبيد الذين ينتعشون بالحرمان، أو أولئك العشاق الذين لا يرون أنفسهم مجرد نزلاء في إقامة وهمية، قد يستيقظون ويجدونها منهارة، أُلحقت بالعدم. لأنه يجب أن لا نستمع أو نتكلم كالنائمين الذين لا يعرفون لا أن ينصتوا ولا أن يتكلموا، لأن «من لا

---

(٤) نيتشه، المصدر نفسه، ص ١٠٨.

يأمل، لن يبلغ ما هو ميئوس منه». ذلك أن الناس لا يحبون الموت، ولهذا السبب يخلفون أولاداً سيقاسون الموت مثلهم، لأن المنقبين عن الذهب يحركون كثيراً من التراب ويجدون قليلاً من الذهب. والحقيقة أن هيراقليطس يعلمنا ما معنى أن ننتمي إلى مملكة الإنسان وما هي شروط هذا الانتماء.

لقد كان هيراقليطس واضحاً حين اعتبر أن: «أسمى فضيلة هي أن نفكر بشكل صحيح، وتقوم الحكمة على قول أشياء صحيحة والتصرف حسب الطبيعة مصغين لصوتها»(٥).

ذلك أن الفكر مشترك بين الجميع، وبعبارة أخرى، أن العقل أعدل قسمة بين الناس كما قال ديكارت. ولكي نتكلم بعمق وذكاء يجب أن نستمد قوتنا مما هو مشترك بين الجميع، وهو الفكر. ومشكلة العالم تكمن في غياب الفكر وحضور الانفعالات والوجدان. ولذلك فإن الإنسان يعتقد أن الظلم هو العدالة، والحرب هي السلم، والكراهية هي المحبة. وبذلك يتوجه نحو نهاية العالم المؤلمة. لأن الناس لا يحبون الخير لأنفسهم «لأنهم يسمعون دون أن يفهموا، وهم أشبه بالصم، وينطبق عليهم المثل القائل بأنهم غائبون وهم حاضرون»(٦). وبخاصة أنهم يعتقدون بأن السعادة في الحياة تقوم على اللذة، وتحقيق الثروة: «لو كانت السعادة تقوم على ملذات الجسد، لكانت الثيران سعيدة حين تجد حبوباً للأكل»(٧).

بإمكاننا أن نعتقد فيما يقوله هيراقليطس، ولكن مع ذلك لا بد أن نسلك طريق الحذر الذي يجعلنا نؤمن بأن الفكر ينتج الوجود، خاصة وأننا نجد أنفسنا أمام حقيقة قاهرة لا تترك أمامنا الاختيار سواء كنا أحياءاً أم أمواتاً سعداء أم تعساء، لأن الصيرورة تهددنا، بل تنقلنا من ضد إلى

---

(٥) نيتشه، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٦) نيتشه، نشأة الفلسفة، المصدر نفسه ص ١٠٤.

(٧) نيتشه، المصدر نفسه ص ١٠١.

ضد، ومن حالة الاطمئنان إلى حالة القلق. إن ما يريده هيراقليطس منا هو أن نكون أو لا نكون، ما دام أن قدرنا تعيس بمجرد ما نجد أن الوجود هو الذي يتحكم فينا، ويمنحنا سعادة مؤقتة، مهددة بالانهزام أمام التعاسة التي تنتظرنا، إنها تعاسة الفناء، التي لا نريد التفكير فيها، بل نسيانها والبحث عن جميع الطرق التي تقودنا نحو هذا النسيان، إذ ينبغي ألّا نتصرف وألّا نتكلم كالنائمين، ذلك أن اليقظة ضرورية من أجل أن نستوعب قانون هذا العالم الذي نعيش فيه، إذ ليس بإمكاننا أن ننزل مرتين في النهــر نفسه، ولا أن نحيا مرتين هذه الحياة، لأن النار ترتاح بتبدلها لكن. ما الذي يجعلنا نتيه في هذا العالم المضطرب الذي نبهنا هيراقليطس على تغييره باستمرار؟ هل لأن إلحاحنا على العيش فيه مدة أطول هو ما يجعلنا نعتقد في سراب الأمل بأننا خالدون؟

لم يكن هيراقليطس مطمئناً للمستقبل الذي ينتظرنا، لأنه كان يردد: «إنه لمتعب أن نكدّ لنفس الأشياء وأن نخدم نفس الأشياء، دون جدوى»[٨]، ما دام أن الأمر يتعلق بحياة تراجيدية يحكمها قانون العقاب، ذلك أن الحياة تعاقبنا بالموت، ولا تريد دوام السعادة، لأنها تقلقنا وتكدّر سعادتنا. ذلك أن الألم هو الصديق المخلص للإنسان، لأنه مهما طالت سعادته، يجد نفسه في نهاية المطاف يعيش حميمية الألم وينعم بصداقته، لأن إخلاص الألم أقوى من إخلاص الحياة السعيدة. إذ ما معنى أن يُمنح الإنسان الحياة، وبهجة الوجود، ثم يُعاقب بأخذها منه؟

لقد كان هيراقليطس متفائلاً إلى حد التشاؤم حين قال إن على محيط الدائرة تختلط البداية بالنهاية، لأن لكل الأيام الطبيعة نفسها، بل وكل يوم الأيام الأخرى نفسها، لأنه لا مكان للانتظار ما دام أن الأمر يتعلق بنهاية تتجه نحو مصير مؤلم. لأن قدر الإنسان حزين، ما دام أنه يعي نهايته وموته، هل يتعلق الأمر بنهاية لا تؤمن بالبداية؟ أم أن لهما المذاق نفسه والماهية نفسها؟

---

(٨) نيتشه، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

إذا كان ما يمنح المرض متعته هو الصحة، والجوع الشبع، والتعب الراحة، فإن الحياة من دون موت لا قيمة لها، ستصبح مجرد عبث. لأن الطبيعة تحب أن تختبئ في التضاد، باعتباره حقيقة الوجود، ذلك أن البارد يصبح حاراً، والحار يصبح بارداً، والرطب يصبح جافاً. والجاف يصبح رطباً. ولذلك، فإن النفس التي تذوقت الحياة لا بد أن تتذوق الموت، لكي تعبر عن حقيقتها في الوجود. ربما يكون هذا الحكم مجرد كلام عابر لا قيمة له، كلام في منتهى الألم الذي ينتظر الإنسان الذي يجعله النسيان في منأى عن حقيقته، ويظهر له الوجود المشرق الذي يضلله ويمنعه من التفكير في نهايته المؤلمة، إذ غالباً ما يغلفها النسيان بأصباغ مبهرة، تكاد تتخذ من الحقيقة وهماً يخدمها في إثبات قوتها، ومدى قدرتها على الاستمرار، لتجعل الإنسان يعتمد في الوجه المغري للحياة، وينام في حميمية الاطمئنان، من دون أن يتساءل عن مصيره، وما الذي ينتظره. هل بإمكانه أن يتخلص من قدره؟ أم أنه مطالب بالاستسلام؟

في جوّ هذه الأسئلة القلقة، لا بد أن نهيب مصيرنا لبارمنيدس الذي سيخلصنا من هذا الجحيم الذي وضعنا فيه هيراقليطس، حين أرغمنا على الاستقرار في الاضطراب، وانتزاع كينونتنا من الصيرورة، باعتبارها تشبه ذلك النهر الأبدي، الذي افتقدنا الاطمئنان إليه، وأصبحت الحيرة ترافقنا إلى درجة أننا لم نَعُد نعتقد في شيء ثابت، وهل نحن أحياء أم أموات؟ في حالة يقظة أم نيام، لأنه يخاطبنا باستغراب قائلاً: «إنكم تستعملون أسماء الأشياء كما لو كان لها زمن ثابت، ولكن حتى النهر الذي تنزلون فيه للمرة الثانية ليس هو نفسه كما كان لأول مرة»[٩]. لقد كان هيراقليطس يمتلك قدرة باهرة على إدراك حقيقة الفيلسوف، وما ينبغي أن يكون عليه عندما يصيبه قدر الدهشة أمام الوجود، خاصة وأن الفكر ينتج الوجود، بيد أن أرسطو يتهمه، بغير حق، بارتكاب الجريمة العظمى أمام محكمة العقل،

(٩) نيتشه، المصدر نفسه ص ١٠٢.

وبالإساءة إلى مبدأ التناقض، لأن كل شيء يحتوي على نقيضه باستمرار. لكن كيف يمكن أن نستمر في هذه الرحلة المضطربة؟ وأي طريق سيجعلنا نفلت من هذا القدر الحزين الذي اختاره لنا هيراقليطس؟ وما الذي ينبغي فعله من أجل أن نخرج من هذا الضباب الذي يمتزج فيه الوجود واللاوجود، وتتولد الصيرورة من فعلهما المتبادل؟

يجب أن لا نبحث عن أمل آخر، غير أن نتجه إلى الأمام ونظرنا مثبت على أفق جديد تم اختياره من قبل بارميندس الذي يستعين بعمق الحدس، وبميل روحاني ليخرج إشكالية الصيرورة من لحظة الضباب كما تركها هيراقليطس. ذلك أن بارميندس يعتبر أن «كلاً من الوجود واللاوجود هما ضروريان بالنسبة إلى الصيرورة، ولا تولد الصيرورة إلا من فعلهما المتبادل»[١٠]. إنه كان يعتمد على سلطة أفرويدت التي تُزاوج بين الأضداد، بين الوجود واللاوجود. إن اللذة هي التي تقرب بين العناصر التي تتصارع ويكره بعضها بعضاً. وتنتج عن ذلك الصيرورة، وحين يشفى غليل الرغبة، فإن الحقد والتناقض الداخلي يفصلان مجدداً الوجود عن اللاوجود، وحينئذ يقول الإنسان: «إن شيئاً ما يموت..»[١١]. مع بارميندس إذن بدأ التنظير الفلسفي، حسب هيغل، لأنه استطاع بقدرته أن ينقل الفلسفة من لحظة الحدس البسيط إلى سؤال الوجود كما كان عليه الأمر عند الحكماء الذين سبقوه، إلى التفكير المنطقي: «لا تعتمدوا فقط على النظر الفظ، هكذا كانت وصيته، ولا على السمع الأصم، ولا على اللسان، ولكن أخضعوا الأشياء لتجربة قوة الفكر وحدها»، ربما تكون هذه الحكمة التي جعلت بارميندس يرمي بكل التأويلات السابقة لإشكالية الوجود كصرة نقود بالية، قد اكتسبها من منشد الأشعار التائه، ذلك الذي غنى لعبادة الطبيعة روحانياً، إنه اكسانوفان، «لقد عاش اكسانوفان كما يقول نيتشه حياة خارقة كشاعر متجول، يتعلم ويعلم، وكان هيراقليطس يعتبره من المؤرخين

(١٠) بارميند، انظر نيتشه، المصدر نفسه، ص ٧١.

(١١) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٦٩.

الموهوبين»[١٢]. لكن كيف أثر هذا الشاعر المتجول في التيه في روح فيلسوف عظيم كبارمنيدس الذي يعتز سقراط بمجالسته وهو شابّ وبارميندس كان عجوزاً؟[١٣]. هل كان لهذا التعليم الذي تلقاه فيلسوف وحدة الوجود والفكر من الشاعر المتجول تأثير على كتابة قصيدته في الطبيعة التي هي عبارة عن حوار تائه بين مسارات الوجود واللاوجود؟

إن قصيدة بارميندس قد نقلتنا من تفسير الغموض إلى الإيمان به، ذلك لأنها عوض أن توضح لنا علاقة الفكر بالوجود، أرغمتنا بالسقوط في أحضان الغموض، لأنها قادتنا إلى منطقة ممتلئة بالضباب وتركتنا هناك، ومع ذلك، ظلت رغبتنا في التعلم ملحة، لأننا نريد أن نعرف سر تلك العلاقة التي تجمع الفكر بالوجود، وبخاصة أن بارميندس يعتبر الفكر كشيء، أي موجود مطابق للوجود، لأنه بالنسبة إلى الذي ينظر بعمق، قد توقف عن الاندهاش أمام هذه الحقيقة[١٤]، التي تسعى إلى التمييز بين الوجود واللاوجود، بين ما يأتي إلينا وما يذهب إلى المدى البعيد.

والحال أن بارميندس يفكر في هذا المدى المغري، والذي يوحد بين الفكر والوجود، ذلك أن علاقة الفكر بالوجود ظلت تشغل اهتمام الفلسفة الحديثة حسب هايدغر، مما نتج عنه ظهور نظرية المعرفة أو أنطولوجيا المعرفة[١٥]. والشاهد على ذلك أن تأويل هيغل لأطروحة بارميندس حول وحدة الفكر والوجود، قد ألحت على أن الوجود هو نتاج للفكر، وللإدراك، وبعبارة أخرى، أن الفكر ينتج ذاته، وما ينتجه هو فكر، هكذا يكون مطابقاً لوجوده، لأنه ليس هناك شيء آخر غير هذه النتيجة. يقول هيغل: «يبدو أن الارتفاع في مملكة الفكر قد تحقق مع التنظير الفلسفي الذي بدأ مع بارميندس، وبدون شك أن هذه البداية كانت لا تزال

---

(١٢) نيتشه، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٣) افلاطون، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٤) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(١٥) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

مضطربة وغير محددة، وليس في استطاعتنا تفسير ذلك، بيد أن هذا التفسير نفسه هو تطور الفلسفة في ذاتها»[١٦]. لم نصل بعد إلى هذا العلو، أو بالأحرى هذا الارتفاع. لأن الفلسفة بالنسبة إلى هيغل تكون حاضرة هناك فقط، حيث توجد المعرفة المطلقة التي تفكر في ذاتها، والواقع في نفسه في أفق البساطة والتجريد، ذلك أن هذا السمو الذي يحقق كماله حين يتم التحام الوجود بالفكر، والروح كواقع مجرد في المنطق.

ولذلك، فإن هايدغر يقول بأنه في أفق هذا لاكتمال للفلسفة الحديثة، تبدو مقولة بارميندس كبداية للتنظير الفلسفي في معناه الحقيقي، أي بمعنى المنطق الهيغلي. بيد أن هذه البداية ينقصها الديالكتيك الذي سيجده هيغل عند هيراقليطس الذي يقول عنه: «ليست هناك مقولة لهيراقليطس لم آخذها في فلسفتي (منطقي)»[١٧]، والحق أن بارميندس قد منح للفلسفة مكانة رفيعة، وربط مصيرها بالبحث في الوجود لا من حيث دلالته على الطبيعة، ولكن من أجل فهمه في ماهيته. هكذا تكون الغاية من مقولة الفكر والوجود واحدة، هي قيادة الفكر نحو الوجود والسقوط في أحضانه، ولا يبقى أمامه إلا طريق واحد، تقول قصيدة بارميندس: «إذن، سأتكلم، أنت أصغ واحفظ عبارتي التي ستعلمك ما هما طريقا البحث الوحيدان اللذان يمكننا تصورهما. الأول يقول: إن الوجود موجود.. إنه لطريق اليقين، لأنه يرافق الحقيقة، والطريق الآخر هو: ليس الوجود موجوداً.. إن هذا الطريق هو درب ضيق.. إنه ليس بإمكاننا أن ندرك اللاوجود بالفكر لأنه خارج متناولنا، كما لا يمكن أن نعبّر عنه باللغة. وفي الحقيقة أن الفكر والوجود هما الشيء نفسه»[١٨].

كانت غاية بارميندس هي إخراج الفكر من صمته من خلال منحه فضاءً للإنصات وأفقاً للنظر والتأمل، من أجل أن يصبح فكراً يقيناً يسعى

(١٦) هيغل، المصدر نفسه، ٢٨٤.

(١٧) هيغل، المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(١٨) بارميند، **الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي**، المصدر نفسه، ص ١١٤.

إلى فهم الوجود، وهذه هي أنبل مهمة للإنسان الحكيم، باعتباره موجوداً يوجد في قلب الموجودات ويشملها بعنايته. وبعبارة هايدغر، إن الموجود يكون في متناول الفكر من خلال طية (ثنية) الوجود[١٩]، ولذلك تعترضنا باستمرار عبارات: وجود الموجود، أو الموجود في الوجود. والفيلسوف مطالب في ماهية هذه الثنية في ذاتها، أو على الأقل أن يكشف عن حقيقتها أمام الأشياء التي تستحق الدخول إلى مجال أسئلته. لأنه بالنسبة إلى الفكر الذي يتمثل، كل الأشياء تصبح هذه الطية موجودة.[٢٠]

لقد اختفت هذه الطية في بداية الفكر الإغريقي، ولذلك أصبح من الواجب على الفلسفة توضيح لماذا يختفي وجود الموجود في وضوحه، أي لماذا يختفي باختفاء الطية؟ هكذا أصبح من الضروري أن نتساءل إلى أين تتجه هذه الطية، وأين تسقط؟ هل تسقط في النسيان؟ ينبغي الوقوف بعمق عند طية وجود الموجود من أجل استيعاب مقاصد حوار بارميندس حول علاقة الفكر بالوجود[٢١] وبعبارة أخرى، إن الفكر يشكل جزءاً من الوجود، ولكن كيف يمكن تحديد هذا الانتماء؟ هل من خلال التطابق بينهما كما يقول بارميندس؟

لا بد من الاعتراف أن مفهوم التطابق لا يزيل الغموض الذي يلف علاقة الفكر بالوجود عند بارميندس، خاصة وأنه يتخذ شكل لغز محيِّر في فكر هذا الفيلسوف. بيد أن بارميندس يقدم لنا توضيحاً رائعاً، حين يعتبر أن الفكر أحد موجودات الوجود، ولعل هذا الموجود هو طية في الوجود، هكذا يكون الفكر مجرد ثنية تجمع بين الموجود والوجود، أي بين الفكر والوجود. ولذلك فإن مقاربة الفكر هي في الطريق نحو هذه الطية التي تجمع الوجود بالموجود. لأنها وحدها تسمح بإدراك ما لفه النسيان، ومن ثم يجد اللامتناهي الطريق نحو الفكر[٢٢].

---

(١٩) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

ومع ذلك، فإننا ما زلنا أبعد ما نكون عن فهم ما معنى هذه الثنية في ذاتها التي تطالب الفكر، هل هي نداء للوجود؟ أم للحقيقة؟ أم أنها القدر الوحيد الذي يربط الإنسان المحب للحكمة بالوجود؟ لعل كلام بارميندس، حسب هايدغر، لا يوضح إلا نقطة واحدة وهي أنه إذا كان الفكر حاضراً، فإن الفضل لا يعود إلى الموجود في ذاته، أو إلى الوجود في ذاته، إذ ليس لهما القدرة على جعل الفكر يحقق وعيه الذاتي، بل إن الفكر يحقق وجوده بواسطة الثنية. حينما يتجه نحوها، يدركها بوعيه. وفي هذه المقاربة يمكن فهم ما معنى انتماء الفكر للوجود عند بارميندس، وما معنى أن اللغة تقوم برعاية هذا الانتماء لأنها صادرة عن الروح، فبمجرد ما يتم الانفصال عن الثنية التي يتم الوصول إليها عبر اللغة، لا يمكن أن تجد الفكر، لأن الفكر في ذاته هو تلبية لنداء الموجود(٢٣). هكذا نجد أمامنا حقيقة مدهشة، لأنه إذا كنا نرغب في تأمل انتماء الفكر للوجود، فإن ذلك يقتضي أن نفكر في ماهية اللغة من خلال الكلام باعتباره امتداداً للمدى، أي يسمح بامتداد الوجود أمامنا(٢٤). فحسب هايدغر، إنه في طية الموجود تتم عملية إنتاج الفكر وتتجلى، ومن خلاله تصبح شيئاً معبَّراً عنه باللغة. لأن المهم هو أن تصل إلى لمس قلب الحقيقة المستدير والذي لا يلين إلا بواسطة التفكير، ولذلك: «لا يهمني كثيراً من أين أبدأ، إذ إن لي عودة إلى هناك» القصيدة(٢٥). لأن حب العدالة والحقيقة يكفي للابتعاد عن الطريق الذي شقته الكائنات الفانية(٢٦).

خلاصة القول: إن الفكر أصبح في ضيافة تلك الطية، التي تجمع بين الموجود والوجود، أو بالأحرى هي اللحظة التي ينبثق فيها وجود الموجود، ولذلك إنه خارج هذه الثنية ينعدم التفكير، ويصبح قدره هو

---

(٢٣) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٦، ٢٩٧.

(٢٥) القصيدة ضمن الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١١٤.

اللاوجود، أي العدم. لأن الفكر هو كطلوع الشمس مشرق ببهائه. هكذا يصبح تنوير العقل في الأفق البارمينيدي متوقف على كشف حجاب الطية وإخراجها من الغموض إلى الوضوح، خاصة وأنها مهددة من قبل سلطة النسيان الذي يقوم بإخفائها بحجابه المظلم من أجل الاستحواذ عليها، وإرغام الإنسان على الاكتفاء بالسير في طريق اللاوجود، «كالصم والعميان والأغبياء، والجمهور عديم التفكير الذي يعتبر الوجود واللاوجود هما نفس الشيء»(٢٧)، خاصة وأن معنى الوجود عند بارميندس، هو حضور الأشياء الحاضرة، إنه الطية. التي تنير الأشياء وتجعلها تسمو إلى مرتبة الوضوح، وتظهر الطريقة التي ينبغي أن يتكلم بها الكلام بعيداً عن الكلمات التي يلتقطها السمع. وفي الحقيقة أن بارمينيدس ظل كمفكر عظيم عاش في غسق بداية الفكر الذي ينطوي في ظلال تلك الثنية التي تضع حرية تصرفها أمام فكر الإنسان، على الرغم من أنه حكم علينا بالإقامة الإجبارية قي سعة هذا اللغز الذي وجد نفسه مجبراً على الصمت في حضرة تلك العبارة الساحرة: «إنه الشيء نفسه». ها هنا يقيم ما يستحق التفكير فيه، ما يحفزنا على التفكير، بل وما يمنح نفسَه إمكانية التفكير في ذاته كموجود يحيل علاقة الفكر بالوجود، حقيقة الوجود بمعنى إزالة الحجاب على الطية التي تسود بظلالها على الأشياء الحاضرة(٢٨).

ولذلك يقول هايدغر: «إن الحوار مع بارميندس لا يمكن أن يصل إلى النهاية، لأن هناك أشياء كثيرة ظلت في الغموض، بل لأن ما يقوله يستحق أن يفكر فيه باستمرار. بيد أن الحوار الذي يظل بدون نهاية، لا يمكن اعتباره خطأ، ولكنه دلالة على اللانهاية في ذاتها، ومن أجل الفكر الذي يتذكر إمكانية عيش قدره من جديد»(٢٩).

لأنه عندما يأتي اليوم الذي سنترك فيه الفكر هناك، دون استعماله،

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٨) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

عندئذ سينتحر، كإنارة مشعة في الغرابة تحذرنا من أن وجود الكائنات الفانية مدعو إلى الانتباه إلى هذه الكلمة التي تقول لهم: «تذوقوا طعم الموت كإمكانية مطلقة للوجود الفاني». إن الموت ليس هو نهاية الممكن، ولكنه المخبأ الرفيع الذي هو أعدل قسمة بين الكائنات الفانية، حيث يقيم سر كشف الحجاب الذي ينادينا[٣٠].

ألم يكن سقراط محظوظاً عندما استمع إلى بارمينيدس العجوز، وهو شابّ في بداية طريقه إلى هذا النداء، نداء الحقيقة؟

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

الفصل التاسع عشر

شاعرية الإقامة في الحقيقة

«وحدهم الحكماء يقيمون شعرياً فوق هذه الأرض»

لم يعد بإمكان الفلسفة أن تكون إقامتها فوق هذه الأرض، إقامة غير شعرية، لأن الحوار بين الفلسفة والشعر يمتد في عمق الكينونة من أجل أن يستمد هويته، انطلاقاً من تسكع ذلك الشاعر المتجول، بائع الأشعار، والذي تمكن من الإقامة الأبدية في روح الفلسفة، وتحكم في مسارها، ووجهها إلى غايتها عندما تمكن من التهام عظمة محبة الحكمة في قصيدة بارميند، هذا الحكيم الذي قام بتشييد الإقامة الشعرية للفلاسفة، وتحريضهم على الإنصات لنداء الحقيقة، نداء الوجود، ودفعهم إلى الاعتقاد في اقتسام هذه الإقامة الشعرية مع الثوار، ولعل هذا بالذات ما فعله ماركس ولينين والتوسير وفوكو. الذي حولوا الفلسفة إلى فضاء ممتع للروح. لكن ما الذي يجعل إقامة الفلاسفة شعرية فوق هذه الأرض؟ ولماذا تسعى الأرض إلى انتزاعهم إلى عمقها من أجل أن تمنحهم إقامة شعرية؟

يقف الشاعر روني شار مندهشاً أمام موت الفيلسوف، واستسلامه للقدر الذي اختارته الأرض لعظمة روحه، وعبقرية يده التي تمكنت من لمس ماهية الوجود مستأنسة بدفء الحقيقة: «مات هايدغر في هذا الصباح، يخاطبنا روني شار، وإن الشمس التي رافقته في نومه تركت له كل أدواته، ولم تأخذ سوى أعماله. هذه العتبة الدائمة. وهذا الليل الذي

ينبجس بأسمى عشق». هكذا يموت الفيلسوف محمياً في الإقامة الشعرية، مبتهجاً بنشيد صديقه الشاعر الذي ودعه بألم كبير ومحبة ممتلئة بالمتفجرات يقودها الإخلاص.

إننا نوجد في حضرة ذلك الشاهد الذي لا شاهد له، إذ يجد نفسه محاصراً بعنف الزمان حين يختطفه ليل الجنون ويسكنه في كينونة الأرض، حيث الإقامة الشعرية والأبدية تنتظره: «لأن الأموات وحدهم لهم الحق في الإقامة الشعرية حسب هولدرلين»، ربما يكون هذا الموقف المتطرف قد وضع الفيلسوف في جحيم الاختيار بين الاحتفاظ بأدواته أو أعماله، إنها لعبة يدبرها التضاد ويتحكم في مصيرها وآفاقها، وليس الفيلسوف إلا مجرد ضحية لعشق هذه اللعبة، لأنه مهما طالت به الأيام يظل طفلاً شغوفاً بالحياة مبتهجاً بروح العظمة التي تدفعه إلى نسيان ذاته في المطلق. ينبغي لمس المطلق كما نلمس وجهاً ناعماً، مشرقاً في بهاء الجمال، على الرغم من أن ما يهب المطلقَ عمقهَ وجوهره هو النسيان، باعتباره أصل الفلسفة، وليس للفلسفة أصل سواه، لأنه العنصر الأساسي الذي يتكون منه الوجود، ولذلك فإن الميتافيزيقا عندما اكتشفت النسيان اختارت الإقامة الأبدية فيه. ولعل هذا ما جعل هايدغر يضطهدها ويسعى إلى إيقاظها بواسطة حنينه إلى عودة الوجود وغروب النسيان. ومع ذلك لا بد أن نتساءل عما إذا كان النسيان ضرورياً في هذه الإقامة الشعرية للفيلسوف. وبعبارة أخرى؛ كيف يمكن لمفهوماً مضطهداً أن يفيض بنوره على هذه الإقامة؟

من أجل تمزيق الحجاب عن الوجه المختفي لحقيقة الفيلسوف يجب الاعتراف بأنه قد حرم نفسه حين اختار مخبأ الميتافيزيقا، من دون أن يلتفت إلى ذلك الطريق الذي يقوده نحو بهجة الإقامة الشعرية. هكذا ضيع وقتاً طويلاً في التيه، ومن حسن حظه أنه التقى بالفكر: «لأننا عندما نتيه نتعلم كيف نفكر، أي نصل إلى مرحلة الفكر[١]»، هكذا يدمر فينا الفشل

(١) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

القدرة على التمييز بين التيه والنسيان، وبخاصة أن سقراط كان يعتبر بأن الآراء والأفكار تعشق الهروب، بيد أن النسيان يعتقلها في سجنه إلى أن يؤثث بها طرق المبدع، ولذلك فإن الفيلسوف المبدع وحده قادر على التيه رفقة النسيان، لأنه مؤمن بقضيته، عاشق أسير لجلالة الفكر وعظمة الروح، هكذا يقوده جنونه نحو الإقامة الشعرية مستجيباً لنداء الحقيقة، خاصة عندما تعرف على نفسه بأنه مجرد ثنية تحافظ على القرابة بين الموجود والوجود، مثيرة دهشة الميتافيزيقا التي تشعر بالألم بفقدانها الفيلسوف المبدع، عندما فضل الهجرة إلى الضفة الأخرى، حيث توجد الإقامة الشعرية. ولكنه لم ينسَ أن يحمل معه إقامته المفكرة، ولذلك تحول إلى مجرد لعبة بين الإقامة الشعرية والمفكرة يدبرها اللوغوس.

الواقع أن سقراط يبهرنا بآرائه المتقلبة والمستفزة، والتي تشبه تحركات طائر العقاب، عندما يجلب الاضطراب للرؤية، ويضعها في موقع الاستحالة، ومع ذلك نعترف بأن ما يمكن أن تمنحه لنا أسئلة سقراط هو المعرفة التي تسعى أن: «تتخلص من الروح الإنسانية»، كما تتخلص النفس من الجسد، بيد أن النسيان يقوم بتقييدها، لأن المعرفة هي ما يضفي على النفس صفة الجمال والفضيلة، إذ لا يمكن أن نلوم الإنسان على ضعف بنيته أو قبح مظهره، ولكن يتم لومه على الجهل والرداءة، لأنهما معاً يمكن تجاوزهما بواسطة التربية والتعلم. فما هو العائق الذي يمنع الإنسان من نعمة المعرفة؟ وكيف يمكنه أن يعيش بنفس مجردة من صفة الجمال؟ وبعبارة سقراط، كيف يمكن الإنسان أن يكون ظالماً لنفسه بحرمانها من أعظم فضيلة؟

والحال أن الفيلسوف لم يعد قادراً على تعليم ما يعرفه، بل أصبح يحتقر الفكر ويطالب بتزوده أكثر بالحياة. هكذا نجد زرادشت قد فضل الهروب في جنح الظلام، مفضّلاً أن ترافقه حيواناته: الأفعوان والنسر، إنهما رفيقا الطريق، ولذلك نجد نيتشه يتساءل في مطلع كتاب **طرق المبدع**، قائلاً: «أتقصد العزلة يا أخي لتجد الطريق الذي توصلك إلى

مكمن ذاتك؟»، ولم يجد أمامه إلا زرادشت الذي يجيبه بابتهاج الأطفال: «إنني أصبحت وحيداً فريداً». نعم لأنك: «تبينت الطريق الذي يقودك إلى ذاتك، أيها المنفرد، وطريقك منبسط أمامك وأمام شياطنك السبعة، فستصبح منذ الآن جاحداً لنفسك، ساحراً مجنوناً مشككاً كافراً شريداً. فيجب عليك أن ترضى بالاحتراق بلهيبك، إذ لا يمكنك أن تتجدد ما لم تشتعل حتى تصبح رماداً». وحينئذ ستتحول إلى إنسان مفرط في إنسانيته، يفيض منه الشوق للابتهاج بالحياة، لأن كل من يعاني يحافظ على الحياة ويتشبث بالوجود، وينعم بالإقامة الشعرية فيه، لكن لا بد أن يحترق حتى يصير رماداً. فما هو يا ترى هذا الوجه النادر الذي تمكن منه عشق الوجود إلى درجة الاحتراق؟ هل يتعلق الأمر بمجرد إنسان، أم أنه الإنسان الأعلى؟ وهل بإمكاننا القول إن الإنسان الأعلى هو الذي يبدع الثورة، وليس الإنسان المنحط في الأسفل؟

لقد استطعنا أن نحصل على عطلة تبعدنا عن ماهيتنا، وتجعلنا نسير في طرق التيه، التي تشكل أعظم ما في وجودنا، باعتباره ما يشكل قوام هويتنا، وما ينتظرنا هناك شغوفاً، كمنارة تشع بالأنوار على طرق التيه التي تخضع لسلطة الميتافيزيقا، ولكنها تقودنا نحو تلك الإقامة الشعرية: «إن ما يحيط بنا، وما يوجد فينا، يبدأ بفتح ألوانه ببطء محاط بالجمال والغموض ويغني معانيها ذات النزعة الإنسانية، والتي لم يكن بإمكاننا الحلم بها في الماضي».

كان نيتشه يدعونا إلى تلك النشوة الروحية التي تجعلنا نسقط في أحضان عبادة الغبطة والبهجة بالحياة في أعياد ديونيزوس التي تسمو على التناقض بين السعادة والشقاء، والفرح والألم، إنها عبادة المظهر، وعشق الألوان التي تشكل اسطقسات الفرح بالكينونة، ذلك: «لأنني أهوى الموجة التي تقذف بي إلى أعماق الهاوية، من أجل أن تقذف بي أيضاً إلى ما وراء النجوم»[٢]، لا لكي أشعر بأنني لا شيء على الإطلاق، لكن بالتوجه

---

(٢) Vattimo. *la fin de la modernité*, Paris: Gallimard.

إلى الإقامة الشعرية التي تنتظرني هناك في المدى البعيد حيث تقيم الروح بالقرب من حميميتها والتي بإمكانها الانكشاف إلى من يشق طرق المبدع، ويحمل الحقيقة بين يديه. إنها معادلة صعبة تطرح نفسها أمام الفيلسوف. فإما الإقامة الشعرية فوق الأرض، وإما الإقامة المضطربة مع العوام في المدن الجاهلة. ولذلك، فإن ابن باجة قد استطاع أن ينعم بالإقامة الشعرية في مدينته الفاضلة التي شيدها بعواطفه النبيلة على انقاض إحباطاته في المدينة الجاهلة، بيد أن مدينته لا تتسع إلا لفرد واحد؛ تدبير المتوحد، ولعل ما يميزها أنها قابلة للنقل من مكان إلى آخر، إنه يحملها معه أينما ارتحل. فهذه الثورة على المدينة الجاهلة قام بها الفيلسوف وحده، بعد أن أدرك بأن الناس استسلموا لقدرهم الحزين.

في غمرة هذا الفرح الطفولي، يقوم الفيلسوف بانتزاع وجوده من عدمه، وتحويل شقاء وتراجيدية الحياة إلى سعادة واحتفال، ذلك أن سقراط توجه نحو موته مبتسماً وكأنه ينتقل من إقامة حزينة وكئيبة يدبرها الرعاع إلى إقامة شاعرية ومبتهجة يتحكم فيها الحكماء. إنها لعبة يتحكم فيها براديغم قوة الروح و اللوغوس وكأننا أمام فيلسوف لا يموت، بل هو الذي يتحكم في الموت، ويحولها إلى حياة أبدية، فهل بإمكاننا أن نعتقد في هذه الدعوة المجنونة بالحياة، والمنتشية بالسعادة؟ ألا يمكن أن نسقط في عبثية الوجود، ونجعل من أنفسنا مجرد حطام تتقاذفه أمواج الأمل وعشق المستقبل رغم غموضه؟

إن متعة الحكمة، ونشوة الوجود، قد جعلت زرادشت يستسلم للكرى تحت شجرة التين: «إلى أن أتت أفعى ولسعته في عنقه فصرخ متألماً، وانتفض محدقاً فيها، فعرفت عينه وتململت لتنصرف، فقال لها زرادشت، لا تذهبي قبل أن أقدم لك شكري، لأنك نبهتني في الزمن المناسب لأقوم بسفر بعيد»(٣). لكن إلى أين سيأخذه هذا السفر البعيد؟ هل يتجه إلى

---

(٣) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس (بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠)، ص ٩٣.

الإقامة الشاعرة من دون أن يعلن عن ذلك؟ أم أنه متجه نحو ذاته، نحو عزلته بعدما فشلت دعوته إلى الإنسان الأعلى؟

والحقيقة أن ما يجعلنا نقتنع بأن الفلسفة هي آخر أمل ظَلّ مخلصاً للفيلسوف في وحدته وعزلته، هو رفضه للعيش في المدينة الجاهلة، وتسلله كاللصوص في جنح الظلام، هارباً، خائفاً من شراسة الرعاع واضطهادهم، على الرغم من أنه لم يكن يعرف إلى أين يتجه، ومتى سيصل، ومع ذلك إنه عازم على الذهاب، ذلك لأن محبة الحكمة ترافقه في الطريق إلى أن يصل وتطمئن عليه في صقيع هذه العزلة المبتهجة. إنها عزلة لذيذة في مذاقها، لأنها تصيب الكينونة بنشوة السكر التي تدوم طويلا، فهل يمكن اعتبارها إقامة مؤقتة تشبه أحلام الصباح الناعمة، أم أنها إقامة أبدية استطاعت أن تنسف ماهية الزمان بواسطة عنف الوجود؟ وبعبارة أخرى، ما هو الضامن على أن هذه الإقامة ستكون في عمقها شعرية؟ بل كيف يمكن أن نعرف بأنها ستكون أفضل من هذه الإقامة التي سيغادرها الفيلسوف؟

لا يمكن أن نثق في الأحلام، وإلا سنُصاب بالجنون، جنون العظمة الذي عجّل برحيل الفلاسفة، وتركوا الوجود فارغاً من العمق والمعنى، ليتحول إلى لعبة بين يدي العدم الذي وجد حليفه في النسيان من أجل قهر تلك الثنية التي تربط الموجود بالوجود، ولا يحقق وجوده إلا من خلال هذه الثنية، التي يمتلكها حين يجرب دروب التيه، لأن التيه ينتج الفكر، والفكر ينتج الوجود. وفي ظل هذا الحوار الحميمي ينعم الفيلسوف بالإصغاء إلى نداء الوجود، وتلبية نداء الحقيقة الذي يرافقه في طريقه نحو هذه الإقامة الشعرية.

ينطلق هايدغر من مقطع شعري رائع لهولدرلين حول ماهية الشعر التي تنصهر في كينونة الحوار، حيث يقول: «منذ أن كنا حواراً وكان باستطاعتنا أن نسمع بعضنا البعض الآخر». هكذا تكون القدرة على الإنصات إلى الآخر، إلى الوجود، هي ما يشكل ماهية الإنسان باعتبارها

مأوى ومسكناً للوجود، وباعتبارها أيضاً المخبأ الرفيع للروح التي تتعلم فيه متعة الإنصات وبهجة الحوار، ذلك أن اللغة هي الضامن على وجود الموجود في الوجود. وبعبارة أوضح، إنها الرباط الذي يربط الموجود بالوجود في غسق انفتاح وتجلي الموجود كحوار بين الروح وذاتها. لكن كيف يمكن أن نصبح مجرد حوار يمنحنا هيبة إلهية تجعلنا نسمع لبعضنا البعض في غياب تلك الكلمات التي يلتقطها السمع؟[٤]، ألا يجعل منا هذا الإفراط في الإصغاء مجرد جثة هامدة فاقدة للحركة وربما تكون ميتة الآمال؟

والحقيقة أن الفلسفة والشعر يتصارعان حول الأبدية، لأن كل واحد منهما يسعى إلى تأسيسها في أفقها، ولذلك فإنه إذا كان الفيلسوف يقول: «أحبك أيتها الأبدية»، على الرغم من أنها عاشقة متمردة، فإن الشاعر يستدرجها من خلال صوره الشعرية التي تقوم بنسف عنادها، حيث يستعطفها قائلاً: «عابر سريع كل ما ينتمي إلى السماء، لكن ليس عبثاً»، ذلك أن ما هو دائم هو العابر، لأنه في قلب هذا العبور تقوم الأبدية التي تجعل من الإنسان بما هو إنسان يحيط بعنايته الأرض، انطلاقاً من الاعتناء بالكروم والأشجار والماء والحيوانات، لأنه يحيا شعرياً في عمقها، ويدرك بان الأرض منحته الحياة، وتنتظر منه العناية الشعرية، لأنه من دون هذه الإقامة لا يستطيع أن يمتد في عمق الوجود، ويمزق الحجاب على الوجه المختفي للحقيقة. لكن ما هي مقاصد عبارة «يقيم شعرياً» على الأرض؟ وما علاقتها بالإقامة الشعرية في الثورة؟

لنحاول أن نجرب، إذا كنا سنكون أكثر سعادة في هذه الإقامة التي ستحررنا من تلك الإقامة الميتافيزيقيا التي تقود الأموات نحو الاستمتاع بحرقة الأسئلة عندما تنصهر في المطلق، ولكنها أسئلة ضرورية لفهم ما معنى أن الفيلسوف يقيم شعرياً على هذه الأرض، ذلك أنه في غياب

---

(٤) انظر كتابنا: **جمهورية العباقرة** (فاس: دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٩)، ص ١٣٤.

أدوات الميتافيزيقا يستحيل استنشاق رائحة كينونة هذه الإقامة، ولذلك فإن تجاوز الميتافيزيقا لن يتم إلا بواسطة الميتافيزيقا نفسها حين تنعم بالإقامة الشعرية، لأن الميتافيزيقا لم يعد بإمكانها أن تختار، وبخاصة أنها تعلمت من الزمان حكمة الإنصات لنداء الوجود الذي سيخلصها من ديكتاتورية النسيان، وأصبحت بذلك تتجلى من خلال الموجود، الذي كانت تعتبره مجرد ثنية لا تصلح إلا للربط بين الفكر والوجود. ذلك أن الفكر هو طريق يمشي في الطريق: «لكن في الطريق وهو يمشي، لا يتوقف المفكر عن التفكير بواسطة عظمة اليد»(٥)، لأن هذه اليد لا تتمكن من العودة إلى ماهيتها إلا في عمق حركة الحقيقة. هاهنا تتمكن اليد من الكتابة، ولمس الروح بنعومة، والابتهال إلى السماء، بل وتشييد الإقامة الشعرية وتحقيق الحرية، فما الذي يضمن للفيلسوف بأن الإقامة الشعرية، أعظم من الإقامة الميتافيزيقية؟ وهل سيتمكن من التفكير بشكل أعمق ليتجاوز ما كان عليه؟ بل كيف يمكن إبداع الثورة انطلاقاً من الفلسفة حين انصهارها في الشعر؟

لم نتوصل إلى حد الآن إلى لمس حقيقة هذه الإقامة التي نتوجه نحوها، إلى درجة أنه لا يمكن التنبؤ بمتعتها أو المخاطر التي تنتظرنا هناك، وهل يتعلق الأمر بمجرد لعبة بين الشعر والميتافيزيقا من أجل استدراج الفيلسوف إلى العدمية؟ وهل بالفعل أن مقاصد عبارة يقيم شعرياً هي المثول الدائم في ماهية الوجود والحقيقة، وحميمية الأشياء، من خلال العناية بالأرض؟ ذلك أن المحصول الزراعي والإنسان محميان في الحظوة التي تدبر السماء والأرض وتعطي ما يدوم؟

هكذا تصبح الإقامة شعرية، حين تصبح عميقة ومرتبطة بماهية الوجود والإصغاء إلى نداء الحقيقة باعتبارها تحرض الروح على الشغف والابتهاج الطفولي بالأشياء والسعي إلى حمايتها وإلا: «ينبغي أن يرحل عندما يحين الأجل من تكلمت الروح بلسانه».

---

(٥) هايدغر، المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

يهتف الشاعر في وجهنا قائلاً: «يا إلهي ساعدني غداً على معرفة كتابة كلمة كريزانتيم. ساعدني على الوقوف على الشكل الصحيح بين الأشكال العديدة لكتابتها... بحيث تأتيني الأحرف الصحيحة من أجل كتابتها، لأنني أريد أن يفهم معلمي أن ما كتبته يعنيّ الوردة التي أستطيع أن ألون بها قدر ما أريد هيكلي العظمي، أو أن أحرز بها الظل لوقاية عيني من تلك الأشباح التي تستبد بتأملاتي». ربما تكون هذه الصورة الثائرة تجاه العالم وحيال ذاتها، قد أرغمت الشاعر في مدارج تلك الليلة البيضاء على الاستنجاد والدعاء والابتهال للسماء، من أجل أن تأتي كلمات القصيدة دفعة واحدة بدون ألم ولا معاناة، تجعل الشاعر مبتهجاً وبإمكانه أن يحلم في الصباح كما في يوم عيد، حين ينعم بالتهاني. وبخاصة إذا كان هذا العيد، عيد الثورة الذي تدوم نشوته، وبإمكانها أن تقهر سلطة الكآبة، والإفراط في الحزن. يا لها من لحظة نادرة في الوجود تمكن الإنسان من بناء الجزء الأعظم من التاريخ. ذلك أن الثورة لها قدرة خارقة على تطهير الوجود من الكآبة وعمق الأحزان، عندما تنشر الفرح بالكينونة على الثوار في تلك الصباحات الباكرة.

خـــاتمة

فيض الحنين إلى الحقيقة

لم يتركنا النص الميتافيزيقي نتمتع لأطول مدة بالحياة مع الذين نحبهم بعمق، لقد استطاع أن يخترق جدران القلب ويحفر فيه بأحرف بارزة: «أحبك أيتها الحقيقة»، طالما انتظرتك، ولم أجد غير السفر على أجنحة الزمان لأصل إلى جزر السعداء وأختطف منهم أسرار محبتهم الأبدية لطيفك، وأجالسهم بالقرب من نهر هيراقليطس. ها أنا أعود إليك من جديد وقلبي يفيض بالحنين، كاد أن يفقد قدرته على الحب في بلاد المتوحشين الذين حولوا المحبة إلى حيوان شرس يفترس كل من اقترب منه.

لقد اخترت الكتابة كقدر سعيد من أجل انبثاق الروح في وجودية الموجود، بعيدة عن شراسة العدم، هكذا استطاع هذا الكتاب أن يكتب نفسه بنفسه متحرراً من سلطة الكتابة الميتافيزيقية حين حقق ذاته بالقرب من حميمية الروح، تحترق من جراء الأشواق العمياء. وقد تساءلت بإلحاح عن طبيعة هذه المحبة للحكماء، هل هي مجرد نزوة عابرة، أم عشق أبدي؟ هل هي عاطفة مندفعة في جنح الظلام محطمة الإرادة؟ أم أنها اكتشاف لما ينبغي اكتشافه؟

إن العذوبة كلها كامنة في لغة الفلاسفة التي تجعل الجسور ممدودة بين المفاهيم التي تحقق كينونتها بالقرب من شجرة الفلسفة التي تشكل الميتافيزيقا جذورها، والفيزيقا جذعها، وسائر العلوم ثمارها. لكن في أي أرض تنبت هذه الشجرة التي تشكل الحقيقة ظلها؟

ربما يكون هذا الكتاب مجرد امتثال لسحر هذه الشجرة، ولكنه يدين بتشكل هويته لنور أرواح الفلاسفة الذين حملهم المطلق إلى عتامته، وكلما أشرق ضياء الشمس تنزل كلماتهم كالمطر الذي يتحكم في خصب الزمان، ومستقر لحقيقة الوجود. بيد أنه حول الكتابة إلى مجرد نداء للعزلة، وحكم على الروح بالتوحد في المطلق. لكن متى تتحول شاعرية الإقامة في الحقيقة نعمة للعائد إلى وطنه؟ وهل بإمكانه أن ينعم بالأحباء ويتمتع بحضورهم؟

لقد كانت غاية الشاعر هولدرلين عندما تغنى بـــ «الرجوع إلى الوطن» هي أن يحرض مواطنيه على العودة إلى ماهيتهم، بعدما أصبحت الفلسفة مع نيتشه تروج لغياب الوطن بالنسبة إلى الإنسان الحديث انطلاقاً من التفكير في ماهية الوجود، لأنه الأصل الذي انبثقت عنه كل الموجودات. لأن نسيان الوجود هو نسيان للوطن.

ولذلك فإن الشاعر يمجد عظمة الروح، حين تتجه نحو الانتماء لقدر القرب من الأصل، باعتباره موطناً للإقامة التاريخية. والشاهد على ذلك أنه في حميمية هذا القرب من الوجود يلقى بالانسان في هذا الليل المقدس الذي ينتظر شروق الروح لتنيره ببريق أقدس منه، وهل بإمكانها أن تبدأ في هذا الفجر من جديد بمجرد ما تتجلى تباشيرها في قصيدة الشاعر؟ وكيف يمكن تجاوز غياب الوطن انطلاقاً من مرثية العودة؟

في إحدى فقرات رسالته في النزعة الإنسانية يتساءل هايدغر عن علاقة غياب الوطن بنسيان الوجود حيث يعترف قائلاً: «إن هذا الغياب للوطن ينبغي أن نفكر فيه انطلاقاً من التخلي عن الوجود لصالح الموجود، ذلك أن الدليل على نسيان الوجود هو أن حقيقته تظل غير مفكّر فيها»، لأن الإنسان ظل يهتم بالموجود فقط، إلى درجة أنه يعتبره هو الوجود، ومن ثم أبعد الفكر عن ماهيته وأضحى يفكر في امتزاج الموجود بالوجود وأرغمت الحقيقة على الاحتجاب وارتداء النقاب: «إلا أن هذا القدر الحزين للعالم تسلل إلى التجلي في الشعر ولم يتجلَّ كتاريخ للوجود»، ولهذا السبب يظل شعر هولدرلين الذي يحقق جوهره

في قصيدة «ذاكرة» أكثر عمقاً وارتباطاً بماهية الوطن. وليس مجرد نزعة إنسانية تبحث عن مأوى للروح التي تحقق كمالها في كوخ ذلك الفلاح الذي ارتبط قدره بعشق الأرض، وتأمل السماء منتظراً تباشير المطر. متى تكون الإجابة عن سؤال: ما الوطن إجابة شاعرية ومتفلسفة؟ متى نسكن في ماهية هذا الوطن؟

من الواضح أننا لا نحقق هذا الحلم إلا حين ندخل في حوار مع الوجود من أجل أن ينتقل إلى حال من الانكشاف، ويتمكن من تمزيق حجاب الغموض، لأن الوجود يحمل انكشافه في ذاته، ولكن هل يكشف نفسه في الميتافيزيقا، أم في الشعر؟ وهل يمكن تسمية حقيقة الوجود بالأساس الذي فيه تستقر الميتافيزيقا، ومنه تتغذى بوصفها جذراً لشجرة الفلسفة؟ أم يمكن الإنصات للشعر باعتباره الناطق الرسمي باسم ماهية الوجود؟

في رسالة بعث به الشاعر هولدرلين إلى أمه يخبرها بأنه اختار قرض الشعر على أنه أوفر الأعمال حظاً من البراءة، ذلك أن الشعر يمكن الإنسان من السكن في كوخ الروح، والاستقرار في مأوى اللغة، وهي أخطر النعم للإنسان لكي يشهد على ماهية وجوده، لأن ما يبقى يؤسسه الشعراء، حتى الآلهة عند اليونان هي من إبداعهم، هكذا «يكون الإنسان غني بمزاياه، ومع ذلك فإنه يقيم شعرياً على هذه الأرض». لأن الإقامة من دون بريق الشعر تظل مرتبطة بجحيم العدم ونائمة في نعيم العمى.

بيد أن هولدرلين لم يستطع أن يشيد مسكناً هادئاً في وطنه، ولذلك اختار الإقامة الأبدية في قصائده، حيث ظل يتأمل ماهية الشعر نفسها، والتعبير بالشعر عن هذا التأمل، ومع ذلك لا بد من التساؤل عن هذا الالتباس في الهوية بين الشعر والميتافيزيقا، يكفي الاعتراف بأنهما مولعان ببعضهما، أم ينبغي ممارسة لعبة الإغماض بصدد إخفاقهما في تشيد مسكن للعائد من عزلته؟

إذا كانت الميتافيزيقا هي الشجرة التي شيّد بواسطتها مسكن الوجود، فان الشعر هو مبدع ألحان وقصائد الوجود، بل إنه المعلم الذي يعلم الإنسان فن السكن في المسكن، انطلاقاً من مادة اللغة باعتبارها مأوى

الوجود، والتعبير عن أنقى الأشياء وعن أوغلها في الغموض، لأن ثمارها لا بد ان تتخذ طابعا أشد تداولاً، لكي تصبح من خيرات الفانين، يتصرفون فيها وفق مشيئتهم للتعبير عن تجاربهم وعواطفهم، لأن اللغة ليست مجرد أداة يمتلكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات، وإنما هي ما يضمن وجوده في الوجود، ويجعله منكشفاً أمام الحقيقة، حيث توجد اللغة يوجد العالم، ووجود الإنسان يقوم أساسه الانطولوجي في اللغة، يقول هولدرلين:

لقد خبر الإنسان كثيراً من الأشياء، ووضع أسماء لعديد من السماويات، منذ أن كنا حواراً، واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر». فما الذي نتمناه من هذا المزج بين قدر الإنسان وقدر اللغة باعتبارها تدبيراً للوجود بواسطة الشعراء والفلاسفة؟ وبأي معنى تكون هذه النعمة التي هي أخطر النعم قدراً للإنسان؟

بإمكاننا أن نعترف بأن صياغة هذه الأسئلة لم تكن موفقة، وبخاصة أن مجال الوجود لا يتسع لهذا الصراع الذي فتحناه بين الشعر والفلسفة حول أهمية اللغة في إعادة تشييد الوطن والسماح بالعودة للمغتربين، ذلك أن ماركس كان يعتبر فقدان الوطن بمثابة اغتراب للإنسان في الوجود، ونحن لا يمكن أن نوهم أنفسنا بأن الانتماء إلى اللغة العربية قد منحنا مفهوماً جديداً للوطن، لأن الوطن العربي الآن يتحرك على حافة الانهيار، ولعل ما تنشده الشعوب من أشعار لأكبر دليل على رغبتها في الانتماء إلى هذا الوطن، والاستقرار في حميميته بعيداً عن جحيم الإيديولوجيا وقهر الاستبداد. وإلا سيتم التعبير عن فشلنا بعد فوات الأوان.

نعم إن ما ينتظره الإنسان هو العودة إلى وطنه، والانتشاء برائحة خبز أمه وقهوتها، ونعومة شعرها، وعذوبة الحنين إلى ماهية الوجود في الوجود، هذا الأصل الذي حرمنا منه، ولكن ليس إلى الأبد، ما دام أن الشعر والميتافيزيقا يحميان السماء من الانهيار، والأرض من التدمير.

يقول الشاعر محمود درويش في قصيدته الخالدة:

«خذيني إذا عدت يوماً وشاحاً لهدبك

وغطي عظامي بعشب تعمد من طهر كعبك»...

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم .**عيون الأنباء في طبقة الأطباء.** شرح وتحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية** .تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥.

أرسطو. **ما بعد الطبيعة.** القاهرة: مكتبة الأسرة، ١٩٩٥.

ــــــ. **دعوة للفلسفة.** ترجمة عبد الغفار مكاوي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥.

ــــــ. **الأخلاق** ترجمة إسحق بن حنين. حققه وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

ــــــ. **السياسات.** ترجمة الأب أغسطينيس بربارة البوليسي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٧.

ــــــ. **السياسة والفراسة في تدبير الرياسة، المعروف بسر الأسرار.** ترجمة سامي سلمان الأعور. بيروت: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

ـــــــــ **سر الاسرار** .تحقيق عبد الرحمان بدوي. الدار البيضاء: دار الكتب المغربية ١٩٥٤.

أفلاطون. **محاورة فايدروس لأفلطون، أو عن الجمال** .ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

الحدادي، عزيز. **جمهورية العباقرة.** فاس: دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٩.

ـــــــــ **للأشياء رائحتها: لقاء الفيلسوف.** فاس: دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٧.

ديكارت، رنيه. **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،** ط ٤ .بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٨٨ .

سقراط. **جمهورية أفلاطون.** ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ١٩٦٨.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **إحصاء العلوم.** صححه ووقف على طبعه وصدره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين . القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٣١.

ـــــــــ **آراء أهل المدينة الفاضلة.** قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر. بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٦٨.

ـــــــــ **فصول منتزعة،** حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

ـــــــــ **كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات.** حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣ .

كانط، إيمانويل. **نقد العقل المحض.** ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٨.

نيتشه، فريدريك. **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي.** ترجمة سهيل القش. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤.

ـــــــــ **هكذا تكلم زرادشت.** ترجمة فليكس فارس. بيروت: أديب فليكس فارس، ٢٠٠٠.

هايدغر، مارتن. **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر.** تقديم عبد الرحمن بدوي. ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

______. **الكينونة والزمان.** بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢ .

هيغل، جورج ويلهام فريدريخ. **محاضرات في تاريخ الفلسفة.** ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

______. **موسوعة العلوم الفلسفية** .ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. ط ٣. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

دوريات

هايدغر، مارتن. «رسالة في النزعة الإنسانية،» **فكر ونقد** (الدار البيضاء).

٢ ـ الأجنبية

Books

Aristote. *La politique*, Nouvelle traduction par J. Tricot - 4éme tirage. Paris: Vrin, 1982.

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique Aristotélicienne*. Paris: PUF, 1962.

Derrida, Jacques. *Heidegger et la question: De l'esprit, Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I), La main de Heidegger (Geschlecht II)*. Paris: Flammarion, 2010.

. *la vérité en peintre*. Paris: Flammarion, 2010.

Heidegger, Martin. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1980.

. *Introduction à la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1980.

———. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1981.

———. *Qu'est- ce qu'une chose?* Paris: Gallimard, 1988.

الفلسفة النقدية ومرح الحقيقة

قدر هذا الكتاب هو دعوتكم للفلسفة وتذوُّق ثمار سعادتها. لأنها لا تطلب سوى الإخلاص والمحبة. ومع ذلك، لا بد أن نتساءل باندهاش كبير عما إذا كان زمن الفلسفة قد انتهى في العالم العربي ولم يعد بإمكان الفلاسفة أن يستمروا في الدفاع عن الفلسفة، وبعبارة أخرى؛ لماذا الفلسفة الآن؟ بل وما الحاجة إلى الفلاسفة في هذا العصر البائس؟ والحال أن الأمم التي وضعت قدرها في يد الفلسفة استطاعت أن تحقق عظمة الروح عندما تركتها تتجول في تاريخ الفلسفة إلى أن تعرفت على نفسها بنفسها، هكذا بلغت مقام الوعي بالذات، لأن السير في التاريخ ينبغي أن يكون بمثابة امتثال وإصغاء لنداء الحقيقة، لأنه لا بد للروح أن تتوجه لملاقاة ما تتجه الفلسفة صوبه. فبأي معيار تصبح الفلسفة غير نافعة للأمة العربية؟ هل يمكن الإخلاص لروح **تهافت التهافت** للغزالي الذي انتقد الفلسفة بالفلسفة؟ أم ينبغي أن نوجه العقل العربي صوب وجود الموجود، بعدم الفشل في حروبه الخطبية والجدلية؟ فأي شيء آخر يبقى للموجود سوى أن يكون من أجل أن يدهشنا؟ وهل الدهشة هي أصل الفلسفة؟

نعم إن العقل العربي يطلب الحق في الوجود انطلاقاً من الحرية والفكر، لكي يتمكن من اكتشاف قارة التاريخ والثورات العلمية، والشاهد على ذلك أن اعتقاله في المناظرات الجدلية قد أفرغه من عمقه الأنطولوجي، ولذلك حكم على الأمة بالعيش على حافة الانهيار، وتحولت إلى مجرد بضاعة تستهلك نفسها، وتنتظر الانتظار.

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb